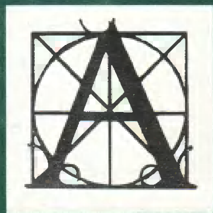
NIETZSCHE

Naşterea filosofiei

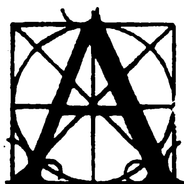


DACIA

COLECȚIA

ATHENAEUM

Cărți fundamentale ale gândirii filosofice moderne românești și universale



Colecția ATHENAEUM

Coordonator ANDREI MARGA

Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen (1873)* Ulfred Kröner Verlag in Leipzig, 1925

FRIEDRICH NIETZSCHE

NAŞTEREA FILOSOFIEI ÎN EPOCA TRAGEDIEI GRECEŞTI

Traducere şi note de MIRCEA IVĂNESCU

Studiu introductiv de VASILE MUSCĂ

EDITURA DACIA
CLUJ, 1998

Coperta colecţiei de MIRCEA BACIU

ISBN 973-35-0726-1

STUDIU INTRODUCTIV

Pentru destinul istoric al culturii europene moderne, Friedrich Nietzsche (1844-1900) rămâne una din întrupările cele mai profunde. În evoluția gândirii europene din a doua jumătate a secolului trecut, el a adus o manieră nouă de filosofare, mai liberă în demersurile sale, ale cărei rădăcini ultime își trag sevele, mai totdeauna, din solul celor mai concrete fapte de viață.

Privit din punctul de vedere al evoluției de ansamblu a istoriei culturii europene, Nietzsche reprezintă "un teribil drum de interogație pe drumul determinat de către moștenirea antică și a două milenii de creștinism - pe care omul european se află angajat până în prezent"[1]. Poziția în care s-a situat Nietzsche față de procesul istoric universal este înrudită cu cea a lui Hegel, și această împrejurare este cea care i-a obligat să-și clarifice, fiecare de pe poziții proprii, poziția fundamentală în raport cu istoria. Trebuie menționată, de la început, opoziția ce există în atitudinea față de istorie a celor doi mari gânditori.

Încercând într-un uriaș efort să îmbrățișeze întregul proces istoric al omenirii de până la el din perspectiva filosofică ce o oferă propria sa concepție, Hegel vede în istorie o evoluție rațională ale cărei momente nu numai că vin unul după altul ci și provin unul din altul, potrivit unei necesități interne proprii. De pe această largă platformă teoretică Hegel scoate o concluzie optimistă ce dă un sens pozitiv istoriei. La rândul său, Nietzsche, aflat el însuși într-un moment de răscruce al spiritualității europene, întreprinde o reevaluare spirituală a occidentului european. În numele acestei reevaluări el lasă să cadă o teribilă negație asupra prezentului dând peste bord tradiții de vârstă seculară și îndemnând omul la una din cele mai adânci conversiuni interioare din cele care au punctat existența sa de până atunci. "Hegel și Nietzsche sunt împreună conștiința istorică ce se întoarce și reflectează asupra întregului trecut al Occidentului pentru a-i aprecia valoarea. Amândoi se situează deliberat în sfera primilor gânditori

---

[1] E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965, p. 9.

ai Greciei, amândoi sunt heracliteieni. Raportul dintre Hegel şi Nietzsche este acela dintre un "da" care acceptă tot şi un "nu" care contestă tot"[2].

În acest context pe care îl pune la dispoziţie o istorie luată într-un sens universal atât de larg, Nietzsche apare în faţa majorităţii comentatorilor săi ca genialul diagnostician al decadenţei care a încolţit în cadrul culturii europene. "Între această cultură actuală şi cultura de altădată, Nietzsche caută o cale, el încearcă să regăsească veritabilele exigenţe ale unei culturi naturale, adică ale unei culturi care să-l modeleze şi să-l formeze pe om în totalitatea sa umană: corp-spirit. Critica sa a formei contemporane a culturii este, înainte de toate şi la urma urmei, o critică a formei contemporane a umanului"[3].

Potrivit cu diagnosticul lui Nietzsche, calea pe care se află angajată cultura europeană este una semănată cu numeroase erori care, în mod inevitabil, o târăsc într-o fundătură. Imperativul major pe care îl impune omului principiul metafizic al existenţei, Viaţa, este ca aceasta să fie trăită la cea mai înaltă cotă de tensiune cu putinţă. Aceasta înseamnă a trăi plenar viaţa, "aici" şi "acum". Există însă două piedici majore pe care omul le are de trecut pentru ca elanul său vital să-l poată ancora definitiv "aici" în această lume şi "acum" în prezent. Este vorba de creştinism care îl extrage pe om din "aici", din lumea aceasta îndreptându-i voinţa de a trăi către lumea cealaltă, de dincolo, şi de istorism care neglijând pe "acum", prezentul, îi îndrumă întregul său efort de cunoaştere către trecut. Nietzsche pledează în favoarea elanului creator al vieţii care pentru a se asigura pe sine are ca o primă soluţie angajarea în temporalitate şi asumarea, în acest caz, a luptei făţişe cu moartea ce în curgerea timpului asaltează permanent Viaţa. Pe calea unei permanente generări Viaţa trebuie, continuu, să se producă şi să se reproducă pe sine, de preferinţă, în exemplarele de excepţie, geniile. Numai prin acestea Viaţa potenţată la maximum devine eternă, înfruntă timpul şi învinge moartea. Conceptul de geniu, hotărâtor pentru concepţia lui Nietzsche, netezeşte drumul gândirii sale către ideea de supra-om, ce încununează sistemul său filosofic. Geniul constituie, altfel zis, instrumentul la care apelează fondul creator al existenţei, Viaţa, pentru a se conserva pe sine. Cealaltă şansă care i se îmbie principiului metafizic al Vieţii în tendinţa sa de a se conserva pe sine este evadarea din timp, refugiul din faţa istoriei, proiectarea pe un ecran mitic absolut, şi supra- şi atemporal, care înalţă fenomenul vieţii deasupra procesualităţii istorice. Această împrejurare este cea care determină opţiunea lui Nietzsche în favoarea reabilitării dimensiunii mitice abandonate a culturii. Tema geniului se leagă direct de cea a culturii, geniul fiind tipul de om puternic, singurul capabil a proceda la o restaurare a regimului spiritual propriu mitului.

---

[2] Ibidem, p. 9.

[3] K. Löwith, *De Hegel à Marx*, Paris, Gallimard, 1969, p. 367.

Aceste elemente care îi cimentează propria viziune filosofică fac din Nietzsche nu doar un adversar al studiilor istorice al căror exces îl duce pe om pe căile greşite ale cunoaşterii excesive a trecutului, rupându-l pe om de miezul frământat al problematicii prezentului. Dar el va ataca şi acel fundament spiritual al conştiinţei de sine a lumii moderne care este istorismul, constituit prin achiziţii succesive, de la iluminismul progresivist de tip Lessing-Herder până la istorismul romantic, tot progresivist şi acesta, care şi-a aflat încununarea în sistemul hegelian în cadrul căruia istoria reprezintă principalul organ al devenirii Raţiunii universale. "Uitarea ţine de orice faptă - scrie Nietzsche - cum viaţa oricărui organism atârnă nu numai de lumină ci şi de întuneric. Un om care nu ar vrea decât să simtă într-un fel numai şi numai istoric, ar semăna cu unul care a fost silit să se lipsească de somn..."[4]

În general, poziţia lui Nietzsche este una supra-temporală, ca o altă faţă a antiistorismului său. Îl reţine tema rolului personalităţii în istorie prin care gândirea sa trebuie să accepte în sfera ei de preocupări şi domeniul faptelor istorice. Preocuparea sa faţă de personalităţi porneşte nu din interesul pentru indivizii istoriei reali, concreţi, ci din nevoia de-a afla o nouă atestare a generalului tipic, în interpretarea sa caracterul istoric individual, concret, fiind doar o expresie a generalului şi tipicului. Personalităţile vizate "in concretto" în ale sale *Consideraţii inactuale* desemnează, conform cu înclinaţiile unei viziuni anistorice, doar tipuri: D. F. Strauss este tipul "filistinului cultural" ("Bildungsphilister"), Schopenhauer, tipul filosofului modern, Wagner, tipul artistului modern, ultimii doi, în general, tipul personalităţii geniale ca atare. "Căci Nietzsche vede marile figuri istorice aproape întotdeauna din optica unui mod de cercetare supraistoric"[5].

Cu toată aversiunea lui Nietzsche faţă de istorism şi de excesul studiilor istorice, critica sa a prezentului nu se poate dispensa de trecut. Prezentul oferă, oricum, o perspectivă prea îngustă pentru ca viitorul de mari proporţii, pe care destinul îl rezervă omenirii, să se construiască exclusiv pe terenul său. Dimensiunile prezentului trebuie amplificate prin aducerea în front, alături de prezent, şi a trecutului. În cazul lui Hegel cunoaşterea se realizează pornind, în sens invers, din prezent, cu scopul mărturisit de a-l înţelege mai profund, drept care umbrele sale cad asupra trecutului deformându-l între anumite limite. În opoziţie cu alterările de substanţă la care umanismul tradiţional a supus antichitatea, Nietzsche vrea să refacă adevărata imagine a epocii greco-romane ca

---

[4] Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" în *Werke* (Taschen Ausgabe), Leipzig, Naumann Verlag, 1906, vol. II, p. 110.

[5] H. Hasse, *Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche*, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1918, p. 5.

trecutul nostru comun, eliminând din ea tot ceea ce constituie adaos străin falsificator. Nietzsche nu urmăreşte însă o cunoaştere a trecutului de dragul trecutului pur şi simplu: din studiul mai profund şi mai autentic al antichităţii vrea să smulgă o altă imagine şi un alt sens ale prezentului însuşi. El nu pleacă din contemporaneitate către o nouă înţelegere a trecutului, ci are în vedere o pătrundere mai în profunzimile epocii contemporane în comparaţie cu antichitatea. În timp ce la Hegel imaginea trecutului se schimbă în funcţie de prezent ca un ecran pe care acesta din urmă îşi proiectează retrospectiv interesele şi idealurile sale, la Nietzsche numai de la o cunoaştere a trecutului cât mai aproape de adevărul real se dobândeşte apropierea de fiinţa prezentului.

* * *

Nietzsche ve reinterpreta fenomenul istoric concret al elenităţii din perspectiva metafizică generală ce susţine primatul Vieţii şi al exigenţelor sale şi pornind de la datele de cunoaştere pe care i le punea la dispoziţie dezvoltarea filologiei clasice din epoca sa.

În 1864 Nietzsche începe studii de teologie şi filologie clasică la Universitatea din Bonn, - unde este coleg cu Paul Deussen (1845-1919), celebrul istoric al filosofiei indiene - continuându-le apoi la Universitatea din Leipzig, unde urmează cursurile profesorului Friedrich Wilhelm Ritschl, socotit prima autoritate în materie de studii clasice a Germaniei de atunci. Primele sale cotribuţii în domeniu - studii cu privire la operele gnomice ale lui Theognis, la lirica lui Simonide, la izvoarele lucrării doxografice a lui Diogene Laertios, la tratatul florentin asupra rivalităţii dintre Homer şi Hesiod - la care se adaugă şi o recomandare a profesorului său Ritschl, îi aduc în 1869 catedra de specialitate a Universităţii din Basel. Alois Riehl, un monograf al lui Nietzsche, va aprecia că numirea atât de rapidă, când Nietzsche avea doar 25 de ani, a fost plătită de el cu un preţ prea mare, căci acest succes precoce l-ar fi acaparat cu totul pe tânărul profesor universitar[6]. Lecţia de deschidere, "Homer şi filologia clasică", trece dincolo de sarcinile unei prelegeri consacrate în asemenea ocazii, conţinând nu doar un manifest în favoarea culturii clasice, ci şi programul unei activităţi filologice care se înscrie în perimetrul unei concepţii filosofice ce aduce totodată şi o nouă viziune asupra antichităţii clasice însăşi, a metodelor şi a mijloacelor de a o cerceta, precum şi a valorii pentru om a rezultatelor studiilor asupra antichităţii în general.

Concepţia filosofică a tânărului Nietzsche, aşezată sub auspiciile gândirii lui Schopenhauer, ce devenea dominantă în mentalitatea germană nu fără a

[6] A. Riehl, *Nietzsche, der Künstler und der Denker*, Stuttgart, Fromann, 1910, p. 13.

întâmpina însă rezistența mediilor universitare, este pătrunsă de un nou sens al elenismului, care lasă să răzbată la suprafață tocmai mesajul educativ al vechii Grecii. Prin învățământul său, el nu va aduce în continuare pe altarul studiilor clasice dovezi ale unor erudiții seci, ce întoarce spatele vieții, ci încearcă să formeze oameni în care să poată sădi exigența mai înaltă a unor eforturi constructive cu caracter sistematic şi sintetic, în sensul modelului pe care îl indică activitatea filosofică a lui Schopenhauer. Integrată acestui plan general de intenții, pentru Nietzsche filologia clasică nu se mai poate împotmoli în studii istorice de amănunte căci "aşa şi ea se scufundă într-o lume plină de culori şi chipuri întunecate, care e numai durere adâncă şi de nevindecat şi povesteşte consolator despre figurile dumnezeieşti, frumoase, strălucitoare ale unei țări minunate, îndepărtate, albastre, fericite"[7]. Nietzsche şi-a încheiat discursul inaugural într-un fel cu adevărat incendiar, căci, ieşind din granițele strâmte ale strictei specialități, optează în favoarea deschiderii filosofice a filologiei clasice. "Atât. Totuşi trebuie să mai adaug câteva cuvinte, pe deasupra, cele mai personale. Ocazia care a dat prilejul acestui discurs mă va justifica. Desigur, este şi dreptul unui filolog să strângă scopul strădaniilor sale şi drumul ce duce către ele în forma restrânsă a unei profesii de credință şi iată, deci, că fac aceasta atunci când întorc o propoziție a lui Seneca: "Philosophia facta est quae philologia fuit"[8].

***

Principiile novatoare în materie ale lui Nietzsche trezesc opoziția cercurilor academice cantonate pe poziții conservatoare, care nu văd cu ochi buni îndrăznelile tânărului coleg. Un reprezentant al opiniilor adverse va fi şi Ulrich von Willamowitz-Mölendorf, care s-a impus apoi ca unul din numele cele mai mari ale filologiei clasice de totdeauna. Ostilitățile se vor redeschide într-un mod şi mai fățiş prin publicarea în 1872 de către Nietzsche a lucrării *Naşterea tragediei*. Într-o operă susținută de nişte ambiții ce duc mult mai departe decât stricta sa specialitate, tânărul Nietzsche îşi propune să răstoarne părerile curente într-o problemă centrală a filologiei clasice: originea tragediei.

Legătura "Naşterii tragediei" cu sfera de gândire a tânărului Nietzsche de acum este evidentă. Socrate, pe care îl vizează necruțătoarea critică a lui Nietzsche înfățişat ca un raționalist, un anti-Dionysos, este, totodată, şi duşmanul culturii tragice iar prin aceasta devine, imediat, un precursor al lui David F. Strauß,

---

7 Nietzsche, "Homer und die Klassiche Philologie", *Werke* (Taschen Ausgabe), Leipzig, Neumann Verlag, 1906, vol. I, p. 26.

8 Ibidem, p. 26.

care în prima dintre "Consideraţiile inactuale" - "David F. Strauß savantul şi scriitorul" 1873 reprezintă tipul "filistinului cultural", vinovat de criza în care a intrat cultura germană.

Cultura greacă şi sufletul grec care s-au încorporat în ea nu prezintă acea simplitate care cu atâta uşurinţă le-a fost acordată, uneori, în epoca modernă. Numeroasele încercări de a deriva cultura greacă dintr-un singur principiu originar, aşezând întregul ei conţinut sub semnul dominant al ordinii şi măsurii raţiunii, specifice mai ales modului de a vedea Grecia antică al primei generaţii a neo-umanismului german, stau sub autoritatea intelectuală a marelui istoric de artă J.J Winckelmann (1727-1768). Acesta va lansa ideea "nobilei simplităţi şi a măreţiei calme" a artei greceşti ca reflex al unei stări de spirit cu totul proprie omului grec care nu a pierdut legătura organică cu minunata natură greacă, din care se detaşează cerul senin, de un albastru pur boltit peste Grecia. "Caracteristica principală a capodoperelor eline este, în ultimă analiză, simplitatea nobilă şi măreţia calmă a atitudinii şi a expresiei. După cum adâncimile mării sunt veşnic potolite, oricât de furtunoase ar fi valurile de la suprafaţa ei, tot astfel nu poate patima să tulbure liniştea sublimă a sufletului şi a expresiei"[9].

Deja Hegel, depăşind sfera de vederi a generaţiei sale clasice, va identifica printre primii în *Prelegeri de estetică* sâmburele ascuns al iraţionalului care zace în fondul adânc, ancestral, al spiritului grec, neliniştea sa înnăscută. Imaginea Greciei antice, pe care Nietzsche o conturează cu această ocazie, este îndreptată polemic împotriva aceleia a umanismului clasic. În numele generaţiei sale romantice, Nietzsche va protesta împotriva acelor simplificări arbitrare care au dus la imaginea clasicistă convenţională a Greciei senine (griechische Heiterkeit). Continuând doctrina dualismului estetic inaugurată de Schiller[10] prin opoziţia dintre naiv şi sentimental, el va făuri un tablou cu mult mai complex, aşezând înţelegerea spiritualităţii greceşti pe dualitatea antinomică dintre apollinic şi dionysiac. Cele două divinităţi, tratate ca simboluri, exprimă şi două laturi esenţiale, fundamental opuse, ale spiritului grec care îşi lasă amprenta peste întreaga cultură greacă.

Apollo dă expresie laturii raţionale a sufletului grec. El reprezintă principiul individuaţiei, al clarităţii şi distincţiei, aşa cum se exprimă acesta în sculptura greacă. Apollo înseamnă întoarcerea sufletului către sine şi descoperirea în interior a legii înţeleasă ca ordine şi măsură. Apollinicul desemnează mai mult

---

[9] J.J Winckelemann, "Consideraţiuni asupra imitării operelor greceşti în pictură şi sculptură", în vol. *De la Apollo la Faust*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1978, p. 14.

[10] Asupra problemei dualismului estetic, vezi T. Vianu, "Dualismul artei" în *Opere*, Bucureşti, Editura Minerva, 1978, vol. VII, pp. 155-264.

sculpturalul, conturul clar şi distinct, linia bine trasă, ce desparte energic un lucru de altul, desemnând dreapta măsură care trebuie să domnească peste tot şi între toate. Prin Apollo se întronează puterea armoniei interioare ce pare să excludă orice tulburare pasională. El vine cu seninătatea sa calmă, dar gravă, care opreşte cu hotărâre suverană amestecul confuz, irațional al trupurilor din lupta centaurilor cu lapiții, reprezentată pe frontonul templului lui Apollo din Olimpia, şi învăluie totul în lumina rațiunii triumfătoare. Tendința apollinică se realizează în creații care aduc cu lumea visului. În vis îi apare grecului înfățişarea minunată a zeilor olimpici, ființe omeneşti dar având în plus darul nemuririi, oameni care nu depăşesc însă măsura omenescului prin deformare monstruoasă ca la orientali, ci numai o amplifică, împingând-o mai departe.

Dionysos dă expresie laturii iraționale a sufletului grec. El reprezintă principiul totalității, al confuziei şi obscurului aşa cum apar acestea în muzica şi dansul grec. Dionysos înseamnă revărsarea sufletului în afară de sine şi descoperirea în exterior a libertății, care se defineşte ca lipsă de ordine şi măsură. Dionysiacul este mai mult muzicalul. Prin Dionysos este dat confuzul şi obscurul, dezacordul interior ce trece peste interdicțiile oricărei cenzuri a rațiunii, spre a se manifesta neîngrădit în exaltarea beției. Tendința dionysiacă se realizează în creații ce aduc cu starea beției, când omul cade pradă unor senzații puternice ca cele provocate de băuturi sau de beția simțurilor stârnită de venirea primăverii. Atunci omul ca individ nu se mai simte singur, unul, ci solidar cu ceilalți oameni, cu alții, înfrățit cu natura. Omul dobândeşte acum sentimentul libertății sale şi trăieşte jubilând acest sentiment în cântec şi dans. Exaltat se crede asemenea zeilor pe care până atunci i-a văzut numai în plăsmuirile sale de vis. Dionysos aduce elanul mistic către exterior, entuziasmul şi delirul sacru înfățişat de Euripide în tragedia *Bachantele*. El constituie simbolul pasiunii întunecoase, care lasă să cadă peste toate vălul confuziei şi al obscurității"[11].

Nietzsche vede raportul dintre apollinic şi dionysiac nu numai sub aspectul opoziției dar şi sub acela al unității lor; ele sunt complementare facultatea apollinnică sculpturală reclamă ca o întregire a sa manifestările dionysiace muzicale. Preluând şi prelucrând motive din filosofia muzicii a lui Schopenhauer, Nietzsche socoteşte că, în general, muzica exprimă o dimensiune mai adâncă a sufletului decât sculptura, întrucât în alcătuirea existenței temporalitatea este mai esențială decât spațialitatea. Arta dionysiacă îi dezvăluie omului adevărul dureros că toată frumusețea lumii cu toate bucuriile ei constituie numai o aparență înşelătoare, altoită pe un fond imens de suferință şi durere, care constituie adevărata esență a realității. Artistul dionysiac creează prin muzică şi dans

---

[11] G. Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei şi depăşirii*, Bucureşti, Editura Univers, 1975.

expresiile cele mai adecvate ale unei lumi, care în miezul ei ascuns înseamnă Voință de a fi, ceea ce echivalează, în plan sufletesc, cu o nemărginită şi continuă durere şi suferință.

Arta apollinincă cu plăsmuirile făcute din calm şi seninătate ale sculpturii greceşti constituie replica vizionară dată realității dionysiace. Ea constituie produsul unui sentiment eliberator prin care omul evadează din durerea şi suferința care îi copleşesc ființa, transfigurând şi îmbrăcând realul în haina strălucitoare a idealului. Apollinicul lasă curs liber bucuriei de a trăi în mijlocul unei lumi de aparenţe frumoase, înseamnă plăcerea de a privi ceea ce apare ochiului ca urmare a divinizării a tot ceea ce se naşte din trăirea fricii şi a groazei ce o produc în sufletul omului realitatea lumii aşa cum este. Prin apollinic şi imaginile unei arte senine şi calme, care respectă regula măsurii în toate, omul iubeşte formele regulate şi contururile precise, culorile intuitive i se oferă ca remediu pentru eliberarea sa de suferință.

Dionysiacul dezvăluie esența realității, lumea aşa cum este ea, cu infinita sa durere şi suferință, iar apollinicul nevoia sufletească de a-i adăuga aparența frumoasă şi plăcută, oprindu-se asupra imaginii acestei lumi aşa cum apare ea, pentru ca omul să se poată bucura de înşelăciunea sa amară. Dacă în starea beției dionysiace omul trăieşte până la marginile extreme ale sentimentului, în mod plenar, realitatea aşa cum este ea, visul apollinic dă expresie necesității de a uita această lume, de a-i pierde contururile aspre în imaginea visului, de a adăuga realității date o altă realitate, creată sub semnul unei inspirații divine, realitatea aşa cum apare ea.

În fond, problema metafizică pe care o ridică analiza apollinicului şi a dionysiacului, precum şi a relației dintre ele este aceea a condiției ontologice a individului. În starea beției dionysiace melodia muzicii şi ritmul dansului contopesc individualitățile omeneşti distincte într-o singură mare unitate. Mişcarea, în acest caz, nu contează drept un prilej de afirmare ci ca unul de negare a individualității, ea nu îl scoate şi desprinde pe individ din totalitatea pe care o alcătuieşte împreună cu ceilalți indivizi ci îl reîntoarce în ea, unde îl confundă cu ceilalți. În schimb, starea contemplativă a visului apollinic este cea care prin perfecțiunea repaosului duce la afirmarea în cea mai deplină măsură a individualității omeneşti, când această inidividualitate ca perfecțiune supremă se poate regăsi şi contempla pe sine ca operă de artă, cum spune Hegel în prelegerile sale de filosofia istoriei.

Interpretările date fenomenului grec de către generația clasică a culturii germane, dată fiind şi formația sa de istoric de artă a lui J.J. Winckelmann, şeful ei spiritual, porniseră de la capodoperele plasticii greceşti, în primul rând sculptura, mai puțin arhitectura. Interpretarea lui Nietzsche porneşte de la spiritul muzicii greceşti în care descoperă expresia transfigurată artistic a exis-

tenței omului într-o lume în care totul se află într-o eternă curgere irațională, un torent în care se șterge orice distincție între formele individuale de existență. În marginile unei existențe astfel concepute, omul trăiește cu sentimentul că este prins în fluxul devenirii universale ca o ființă fragilă și efemeră, participând ea însăși la acest spectacol ontologic în care toate veșnic se fac și se desfac. Această nouă imagine a lumii grecești trebuia pusă de acord cu arta plastică, ale cărei cele mai reprezentative creații inculcă, într-adevăr, prin armonia alcătuirii lor, un sentiment de seninătate sufletească, de calm și echilibru existențial iar nu de frică și groază în fața realității. Nietzsche face ca în cele din urmă faptele să cadă de acord între ele printr-o seducătoare speculație ce trădează subtilitatea de care este capabil geniul său. El înțelege celebra "seninătate elină" ca "un fenomen ce se manifestă ca opusul unui fenomen optic bine cunoscut. Dacă, după ce am încercat să privim drept în soare, întoarcem capul, orbiți, ne apar în fața ochilor pete pestrițe și întunecate, ca un fel de apărare a văzului, invers, acele apariții luminoase ale eroilor lui Sofocle, pe scurt, masca apollinică, sunt consecințele necesare ale unei priviri aruncate în sânul înfricoșător al naturii și pot fi asemănate cu niște pete luminoase, menite să tămăduiască privirea rănită de înspăimântătoarea negură"[12]. Plină de farmec speculativ, explicația lui Nietzsche nu este în aceeași măsură de convingătoare.

Cum a putut suporta existența, se întreabă Nietzsche, poporul acesta atât de sensibil și excitabil, nepotolit în poftele sale, atât de unic înclinat în felul său către suferință? Coborând în abisul existenței, trăind în vecinătatea forțelor cele mai oarbe ale ființei universale, pentru grecul antic, terorizat de spaima de a fi, realitatea se justifică doar în expresia sa artistică, ca fenomen estetic. Soluția existențială adoptată de greci constă în recuperarea estetică a realității și pentru Nietzsche, la fel ca și pentru reprezentanții neoumanismului german; de altfel, vechii locuitori ai Eladei contează ca și poporul estetic al umanității. În felul acesta se produce transfigurarea fondului de suferință care umple până în ultimele sale colțuri spațiul sufletesc al vechiului grec, în forme de împăcare și seninătate. "Grecii cunoșteau și simțeau spaimele și grozăvia existenței. Pentru a putea suporta viața, trebuiau s-o mascheze prin creația onirică olimpiană"[13]. Transfigurarea artistică a realității, replica pe care arta o dă prin formele sale pure realității fac ca aceasta din urmă cu tot imensul ei conținut de suferință să devină suportabilă pentru sensibilul popor grec. Același impuls lăuntric care a chemat la viață arta greacă drept o seducătoare continuare și împlinire a existenței a dus la reprezentarea realității într-o aureolă mai înaltă sub forma zeilor olimpici a căror lume constituie acea oglindă pe care voința

---

[12] Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în vol. *De la Apollo la Faust*, București, Editura Meridiane, 1978, p. 216.

[13] Ibidem, p. 189.

greacă a reuşit s-o producă pentru a transfigura realitatea. "Acelaşi instinct care dă viață artei, această completare şi împlinire a existenței, care te îndeamnă să continui a trăi, a făcut să se nască şi lumea olimpică prin care <<voința>> elină înalță în fața ei o oglindă ce o transfigurează"[14].

* * *

Ca filolog clasic, Nietzsche avea obligația profesională de a se ocupa cu cercetarea antichității, iar în calitatea sa de profesor universitar a ținut mai multe cicluri de prelegeri având ca subiect presocraticii. Din corespondența întreținută cu baronul Gersdorf rezultă că opera sa privind originea tragediei greceşti urma să aibă şi un pendant, o lucrare concepută în mai multe etape succesive de lucru, dar sortită să rămână în cele din urmă neterminată. În scrisoarea din 24 februarie 1873 Nietzsche i se confesează lui Gersdorf ": scrierea mea creşte şi prinde formă ca un pendant la "Naşterea..." Titlul va fi, probabil, *Filosoful ca medic al culturii*. Eu vreau, de fapt, să-i fac cu aceasta o surpriză lui Wagner de viitoarea lui zi de naştere"[15]. Textele schițate între 1872-1875 urmau să se închege într-un bloc unitar ce ar fi trebuit să poarte titlul *Cartea filosofilor* (*Das Philosophen Buch*). Diferite fragmente ale acestui proiect, rămas neisprăvit, au fost grupate sub diferite titluri: "Ultimul filosof" ("Der letzte Philosoph"); "Filosoful ca medic al culturii" ("Der Philosoph als Artz der Kultur"); "Ştiința şi înțelepciunea în luptă" ("Wissenschaft und Weisheit im Kampfe"), toate publicate în volumul al XIX-lea al operelor sale complete[16]. În orice caz, această lucrare a prelucrat materialul adunat de Nietzsche pentru cursurile sale ținute la Universitatea din Basel din anii 1872, 1873, şi reluate pe urmă în 1876, pe tema filosofiei greceşti dinainte de Platon. În noiembrie 1872 Nietzsche îi scrie discipolului şi prietenului său, Erwin Rohde, că a găsit un titlu potrivit cu intențiile sale - "Ultimul filosof" (Der letzte Philosoph"). Acest titlu trădează, de fapt, marile ambiții care îl rod pe Nietzsche: opera la care lucrează trebuie să întreacă prin înălțimea sa până şi piramidele, iar "ultimul filosof" este Nietzsche însuşi. Din aceeaşi corespondență purtată cu Erwin Rohde, Nietzsche lasă .să se înțeleagă că modificările întreprinse vizează nu numai titlul ci şi conținutul lucrării sale. În scrisoarea din 22 martie 1873 Nietzsche declară - "Eu sper ca în curând să fiu atât de departe încât să-ți trimit o bucată mai mare a

---

[14] Ibidem, p. 190.

[15] Fr. Nietzsche, *Briefe*, Leipzig im Insel Verlag, 1902, vol. I, p. 236.

[16] Fr. Nietzsche, *Werke*, "Philologica". Band III - Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie (Hrsg, von Otto brusius und Wilhelm Nestle), Leipzig, Albert Kröner Verlag, vol. XIX, 1913.

cărţii mele, care se naşte atât de încet, despre filosofia greacă, spre o lectură provizorie. Cât priveşte titlul încă nu este nimic sigur; dacă el ar putea să însemne <<filosoful ca medic al culturii>>, atunci vei vedea că am de-a face cu o frumoasă problemă generală şi nu numai istorică"[17]. Textul redactat în 1873 şi purtând titlul de *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*) constituie o expunere făcută în 1873, pentru Cosima, soţia lui Richard Wagner.

* * *

Bazele ştiinţifice ale acestei lucrări au fost serios contestate în critica filosofică şi istorică-filosofică ulterioară. La fel ca mai înainte Hegel, care în prelegerile sale de istoria filosofiei a încercat o primă reevaluare sistematică a presocraticilor, şi Nietzsche se află în aceeaşi situaţie dezavantajoasă de a nu putea dispune de totalitatea textelor ce au rămas de pe urma primilor gânditori greci. Ele vor fi adunate toate la un loc doar în 1903 în culegerea *Fragmentele presocraticilor (Die Fragmente der Vorsokratiker, I-III)* editată de Hermann Diels. Această stare de lucruri afectează, inevitabil, caracterul de ştiinţificitate al întreprinderii lui Nietzsche, care nedispunând de totalitatea fragmentelor autentice nu poate da nici el o lucrare sistematică, atotcuprinzătoare, o cercetare istorico-filosofică cu pretenţia de a fi inatacabilă[18].

Importanţa consideraţiilor lui Nietzsche despre presocratici este una mai degrabă de un ordin filosofic general: el însuşi declară că o concepţie filosofică trebuie apreciată numai ca un document subiectiv de psihologie individuală, doar întrucât reuşeşte să arunce o lumină clarificatoare asupra personalităţii celui care a creat-o. La rădăcina ultimă a oricărei aspiraţii sistematice pe tărâmul filosofiei stă un anumit sentiment de viaţă, faptul acesta fiind cu deosebire evident în cazul presocraticilor. Dragostea ardentă a vieţii face originalitatea presocraticilor, tocmai sentimentul vieţii fiind cel care întemeiază unitatea dintre doctrină şi viaţă. De fapt, cel care vorbeşte din paginile cărţii lui Nietzsche este Nietzsche însuşi, în timp ce presocraticii servesc doar ca pretext pentru nişte divagaţii pe teme ce vor deveni apoi constante ale propriei sale gândiri. "La fel cum Schopenhauer a pretins să se recunoască în presocratici şi nu a avut niciodată stimă decât pentru filosofii în care se recunoştea, la fel Nietzsche se recunoaşte în acelaşi timp în presocratici şi în Schopenhauer. Ceea ce el înţelege din ei este prea puţin pentru cât a pus în aceştia. Când el vorbeşte de Heraclit şi de Empedocle, este

---

[17] Ibidem, vol. II, p. 402.

[18] Ernst Howald, *Nietzsche und die klassiche Philologie*, Gothau, Verlag Friedrich Andreas Perthes A.G. 1920.

Nietzsche cel pe care trebuie să-l ascultăm. Când el vorbeşte de Schopenhauer, este de asemenea Nietzsche”[19].

În interpretarea lui Nietzsche, presocraticii realizează o formulă de umanitate integrală, care se manifestă în energie supraomenească, moralitate eroică, intuiţie genială. Semnele măreţiei lor spirituale sunt imprimate în toate acţiunile lor de gândire şi viaţă. Găsind în sine posibilităţile unei vieţi superioare, ei poartă mesajul exemplar al gândirii lor peste întreaga lume greacă. Se remarcă drept nişte firi combative, oameni agonali, al căror suflet este ca un stadion, în spaţiul căruia se înfruntă opoziţiile cele mai radicale, acestea unindu-se într-un joc ritmic al luptei şi al împăcării, precum iubirea şi ura. Călăuziţi de un instinct monist, ei reduc toate fenomenele realităţii la o unitate primordială. Această tendinţă a unei reducţii moniste îi aşează, într-un anumit sens, în contrast cu mitul tradiţional ce perpetuează o sensibilitate metafizică proprie unor forme de umanitate mai apropiată de arhaic, având nişte exigenţe intelectuale mai reduse, uşor de satisfăcut prin fabule consolatoare. În virtutea vitalismului lor filosofic, presocraticii sunt meniţi să schimbe faţa lumii greceşti în chiar temeliile sale intelectuale. Ei nu fac filosofie decât subordonat imperativelor vieţii: nu caută pur şi simplu să argumenteze domeniul cunoaşterii ci să împlânte actul cunoaşterii şi mai adânc în conţinutul vieţii. De aici şi dispreţul pe care îl arată faţă de orice formă de cunoaştere marcată de sterilitate prin lipsa unui impact real cu viaţa. Mânaţi de intenţiile cele mai îndrăzneţe, se lansează, în toate domeniile, în critica moralităţii contemporane vrând să distrugă atavismele primitive atât în domeniul ideilor cât şi al moravurilor.

***

În realitate, prin concepţia de ansamblu a consideraţiilor sale despre grecii antici, Nietzsche procedează la un transfer de istorie: sensurile general umane pe care el reuşeşte să le descopere în mesajul întâi de toate pedagogic, moştenit din Elada, sunt proiectate asupra Germaniei vremii sale, în intenţia de a face din aceasta un fel de provincie pedagogică a lumii moderne, ca să ne exprimăm în termenii lui Goethe. Cu aceasta germanismul şi elenismul sunt puse faţă în faţă şi temeiul acestei comparaţii îl constituie o asemănare a situaţiei istorice a Atenei după victoria dobândită asupra perşilor cu cea a Germaniei victorioase în războiul cu francezii din 1870-71. “Stilul politic al noii Germanii a fost pentru furor politicus asemănător schimbării care a stricat cultura greacă

[19] Ch. Andler, *Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque wagnerienne*, Paris, Editions Bossard, 1924, p. 107.

după înfrângerea perşilor"[20]. Germanismul este confruntat cu imaginea sa idealizată conform unui mecanism de transpoziţie prin care Nietzsche vede întrupată această imagine în fiinţa istorică a Eladei, privită drept un model de desăvârşire spirituală. Dar, în fapt, nici elenismul şi nici germanismul nu sunt cele reale, istorice, ci cele născute pe baza concepţiilor pe care tânărul Nietzsche le împărtăşeşte acum cu privire la cultură şi sensul ei metafizic. Privite lucrurile prin prisma interesului manifestat de Nietzsche pentru timpul său, problema însăşi a presocraticilor se pune ca cea a unui fapt menit să aducă clarificări în înţelegerea orizontului spiritual al propriei epoci. Aspectele pe care se insistă în interpretarea presocraticilor sunt în acest sens semnificative: felul în care, prin puterea propriului lor exemplu, presocraticii contribuie la conturarea ideii pe care lumea contemporană şi-o face cu privire la omul superior, geniul, ca singură soluţie de ieşire a acestei lumi din criza spirituală ce o bântuie; cum presocraticii sunt martori şi ghizi ai celei mai frumoase vârste a elenismului şi ce sugestii oferă, în acest sens, acţiunea lor pentru filosofii moderni, în intenţia acestora de a proceda după modelul celor antici, ca "medici ai civilizaţiei".

Preocuparea arzătoare de a-şi înţelege propria sa epocă în adevăratul ei conţinut spiritual îl trimite pe Nietzsche înapoi în trecut tocmai în Grecia antică, pentru a face, apoi, din aceasta locul de unde îşi trimite săgeţile criticii sale neiertătoare asupra prezentului. În acest sens, pe parcursul consideraţiilor sunt edificate nişte paralelisme semnificative. Elementele care intră în componenţa acestor paralelisme sunt mai multe. În primul rând, este vorba de faptul că criza spirituală în care aruncă lumea greacă raţionalismul critic de tip iluminist al lui Socrate îşi găseşte un corespondent în criza spirituală din Germania propriului timp. "Comparată cu luminoasa Grecie, Germania timpului său apare ca meschină şi lipsită de frumuseţe. El ar vrea să-i vadă pe savanţi ataşându-se mai degrabă, în studiul antichităţii, de estetica şi unitatea civilizaţiei elene, căci unitatea era cu precizie calitatea ce lipsea gândirii, artei, vieţii sociale a poporului german"[21]. Criza spirituală izbucnită în Germania după războiul franco-prusac din 1870/71 a fost prilejuită de o iluzie optică istorică, prin care victoria armatelor germane a fost considerată şi drept triumf al culturii germane în raport cu cultura franceză. În acest context de criză spirituală, sarcina ce-i revine filosofului este de a-şi asuma obligaţiile ce decurg din statutul său de "medic al civilizaţiei" spre a exercita un sever control asupra stării de sănătate spirituală a poporului său, denunţând toate simptomele acelei boli

[20] H. Glockner, *Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart* - Stuttgart, Reclam, 1980, p. 1029.

[21] Elsa Nüesch, *Nietzsche et l'antiquité, Essai sur un idéal de civilisation*, Paris, P.U.F., 1925, p. 15.

care abate naţiunea de la calea istorică naturală a evoluţiei sale. Asemenea simptome de boală constituie, după diagnosticul stabilit de Nietzsche, abuzul cunoaşterii raţionale, curiozitatea nestăpânită, înfrângerea pasiunilor.

Pentru criza spirituală a vechii Grecii se face vinovat cu deosebire Socrate, cel care prin individualismul său, investind raţiunea cu o funcţie critică dizolvantă, a distrus zidul de apărare al vechii solidarităţi naţionale, clădită pe credinţa în nişte mari mituri colective. Remediile ce se oferă împotriva acestei acţiuni distructive a raţiunii sunt, în principiu, reactivarea freneziei religioase cu respectul inspirat de sacru şi mai cu seamă cultivarea frumosului ca stilizare artistică a vieţii. Un rol salvator hotărâtor este menit să aibă mitul: abandonarea mitului admite ca unică soluţie generală reintegrarea în atmosfera spirituală consolidată de mituri. "Fără mit însă - scrie Nietzsche - orice cultură îşi pierde vitalitatea sănătoasă şi creatoare. Numai un orizont împrejmuit de mituri făureşte unitatea unui curent de cultură"[22]. Mitul este cel care a asigurat unitatea spirituală a lumii greceşti: mai cu seamă tragedia şi filosofia presocratică, fenomene spirituale aproximativ concomitente, amândouă crescute pe trunchiul unei mentalităţi mitice, constituie pârghiile care au scos lumea greacă din planul devenirii istorice, au smuls-o din mâinile timpulu şi ridicând-o din timp şi peste timp au imortalizat-o, conferindu-i un profil de eternitate prin promovarea unor valori culturale cu caracter absolut. "Un popor - ca şi, de altfel, un individ - are valoare numai în măsura în care e capabil să imprime pecetea veşniciei pe tot ceea ce i se întâmplă; căci, astfel, este oarecum smuls secolului, alienat acestei lumi, şi îşi manifestă convingerea intimă şi inconştientă despre relativitatea timpului şi semnificaţia reală, adică metafizică, a vieţii. Contrariul se întâmplă atunci când un popor începe să ia conştiinţa de sine istoriceşte şi să distrugă bastioanele mitului ce-l înconjoară. Acest proces, atrage, de obicei, după sine o hotărâtă secularizare, o ruptură cu metafizica inconştientă a existenţei lui anterioare, cu toate consecinţele ei etice"[23].

Cadrul în care se mişcă gândirea lui Nietzsche în această fază de început a evoluţiei sale intelectuale este în întregime cel fixat de concepţia filosofică a lui Schopenhauer. Întrucât în filosofie, dacă nu ai un magistru, trebuie să îţi găseşti unul, Nietzsche se declară pentru început un discipol al lui Schopenhauer. Încă din 1868, la Leipzig, descoperă lucrarea devenită celebră a acestuia *Lumea ca voinţă şi ca reprezentare*, care îi va aduce revelaţia unei concepţii filosofice care s-a constituit într-o expresie atotcuprinzătoare a principiului metafizic al Vieţii. Dacă în lumea greacă tragediei şi filosofiei presocratice le-a revenit un

---

22 Fr. Nietzsche, *Naşterea tragediei...*, în op. cit., p. 207.

23 Ibidem, p. 290.

rol salvator prin contribuţia lor la conservarea mentalităţii mitice, aceeaşi funcţie benefică incumbă în vâltoarea crizei spirituale a lumii contemporane dramei wagneriene şi filosofiei schopenhaueriene. Gândirea lui Nietzsche procedează trăgând două mari linii paralele: necesitatea păstrării mitului - tragedia antică - filosofia presocratică, pe de o parte, necesitatea restaurării mitului - drama wagneriană - filosofia schopenhaueriană. Nietzsche utilizează materialul istoric oferit de cunoaşterea presocraticilor drept motiv pentru a scoate din el un suport teoretic care să susţină temele de gândire care apar acum în orizontul propriei sale concepţii pentru a deveni un fel de constante în evoluţia acesteia: este vorba de omul superior şi despre concepţia privind caracterul inevitabil al naşterii şi morţii civilizaţiilor în procesul devenirii universale. Atribuind presocraticilor un rol similar cu acela pe care şi l-a asumat el însuşi în cadrul culturii germane a vremii, Nietzsche vede în presocratici ceea ce se vrea el însuşi: un "purificator" şi un "luptător" pe tărâmul cultural.

***

Analizele lui Nietzsche asupra presocraticilor au loc de pe poziţia unei filosofii generale a spiritului obiectiv de sugestie romantică, clădită pe ideea rivalităţii dintre filosofie şi artă în ansamblul valorilor care compun unitatea organică a unei civilizaţii. Şcoala romantică, în fruntea căreia Schelling se instalase ca teoreticianul ei cel mai autorizat, susţinuse superioritatea absolută a artei care trebuia să-şi subordoneze filosofia ca o specie derivată. Potrivit cu idealul împărtăşit de romantici, adevărata filosofie se înfăţişează ca o operă a unui demers creator de factură artistică, ceea ce derivă din identitatea obiectului pe care fiecare dintre ele este chemată să-l exprime în mod specific, adevărul respectiv frumosul, înţelese în sens platonician în unitatea lor. "Numai că, o prietene, - scrie Schelling - după ce am demnostrat suprema unitate a frumuseţii cu adevărul, mi se pare că am dovedit şi pe aceea a filosofiei cu poezia. Căci spre ce altceva aspiră filosofia decât spre acel adevăr etern care este tot una cu frumuseţea necreată şi nemuritoare, care este unul şi acelaşi lucru cu adevărul"[24]. Ca o reacţie, pe anumite laturi ale sale în mod cert antiromantică, Hegel îmbrăţişează idealul formulei conceptuale, sistematice a filosofiei care trebuie să fie cunoaşterea purtătoare a unor valori obiective, în forma sa cea mai înaltă, ştiinţă în înţelesul deplin al cuvântului. În succesiunea formelor spiritului absolut artă-religie-filosofie, stabilită de Hegel, arta era destinată unui inevitabil sfârşit: ruperea legăturii interne dintre formă şi conţinut în cadrul operei de artă deter-

---

[24] Schelling, "Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Zinge" - *Werke* - München, Beck und Oldenbourg, 1927, vol. II, p. 123.

mină dispariţia artei, care cedează locul formei superioare în schema stabilită. Dimpotrivă, Nietzsche pledează pentru eternitatea artei şi, fără îndoială, un motiv ce poate fi invocat în acest sens, îl constituie conflictul care se instituie între filosofie şi artă, ca unul ce stă la fundamentul oricărei culturi. În timp ce filosofia tinde să înlăture vălurile pe care, deformând imaginea reală a existenţei, le ţese mitul, dimpotrivă arta este chemată să restabilească acea atmosferă spirituală care se arată favorabilă mentalităţii mitice.

Continuând pe Schopenhauer, Nietzsche consideră că formula ideală a filosofiei este cea artistică ce pune la contribuţie resursele subiectivităţii omeneşti încât problema centrală a unei filosofii astfel înţelese va fi tocmai aceea a valorii existenţei individuale concrete a cărei neglijare o şi reproşează, la fel ca şi Kierkegaard, de altfel, lui Hegel. Semnificativă pentru această orientare a gândirii nietzscheene este deja *Naşterea tragediei* care, cum apreciază A. Riehl, constituie "o metafizică a artei susţinută de intenţia de a face din artă o metafizică"[25]. Din concepţia schopenhaueriană, programatic susţinută a valorii metafizice a artei, Nietzsche se pricepe să scoată un argument contra viziunii istoriste de tip hegelian. În perspectiva viziunii istoriste a realităţii se declară istoria, în manieră hegeliană, drept un proces raţional, urmărind în mod conştient realizarea unui scop final, ideea unui sfârşit ultim al istoriei apare ca inevitabilă: de vreme ce planul fixat de Raţiune istoriei s-a înfăptuit, mersul istoriei este definitiv blocat într-un etern prezent care nu mai prezintă speranţa unui viitor. În concepţia lui Nietzsche, scopul istoriei îl constituie exemplarele umane desăvârşite, geniile, împrejurare ce presupune că istoria nu are sfârşit, întrucât asemenea exemplare nu apar doar la sfârşitul procesului istoric ca o încununare a lui, ci ele pot marca cu prezenţa lor orice moment al traseului istoric al omenirii. Geniul ca expresie a unei umanităţi integrale, realizată la cota sa cea mai înaltă, constituie scopul permanent şi nu doar temporal al istoriei. Apologia nietzscheană a geniului se leagă de reacţia sa faţă de excesul de istorism al epocii sale. Pentru el soluţia împotriva bolii de istorie de care suferă epoca sa rezidă în promovarea elementelor supra-istorice, an-istorice, ale realităţii, care prind expresie în valorile artei, înţeleasă ca la romantici, de un Schelling, în primă linie, ca şi creaţie genială[26].

Chiar dacă Nietzsche se pare că înclină uneori spre ideea superiorităţii filosofiei în raport cu arta în gama manifestărilor unei culturi, el nu trage din această situaţie concluzia că pentru un popor filosofia ar fi mai indispensabilă decât arta. Succesul carierei istorice a unui popor nu atârnă necondiţionat de valoarea sa filosofică: romanii sunt un astfel de popor cu o evoluţie deosebită

25 A. Riehl, op. cit. p. 47.

26 Fr. Nietzsche, "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben" în op. cit. pp. 109-III.

pe scena istoriei universale, fără să aibă sprijinul unei mari filosofii. Pentru Nietzsche există doar un singur popor care deşi a dispus de o debordantă sănătate nu a putut exista fără o filosofie şi aceştia sunt grecii, în timp ce cultura germană modernă este una bolnavă prin abuzul de gândire, excesul de speculaţie filosofică fiind cel care i-a declanşat criza.

* * *

Nietzsche vrea să evoce în primul rând personalitatea presocraticilor: sistemele filosofice oricât de durabile în aparenţă sunt şi ele sortite, mai devreme sau mai târziu, morţii. Oricât de perfectă ar părea o filosofie la vremea naşterii sale, examinată sub aspectul conţinutului ei de adevăr îşi găseşte un duşman care nu iartă în ştiinţă. Progresele acesteia o vor înlătura, aruncând-o pe marginea drumului pe care îl străbate triumfător raţiunea cunoscătoare a omului. Un sistem nu poate conta ca adevărat decât pentru creatorul său şi prin personalitatea acestuia, în virtutea personalităţii care l-a creat şi care se exprimă prin el. Orice filosofie contează, în prima linie, ca un document în vederea cunoaşterii unei personalităţi. Mihi ipsi scripsi! - trebuie să constituie imperativul ce exprimă relaţia oricărui filosof cu opera sa care trebuie să fie oglinda sa fidelă ce durează dincolo de personalitatea lui. Interesul lui Nietzsche pentru presocratici este unul mai degrabă estetic decât legat de nevoia afirmării răspicate a adevărului. Ce rămâne atunci nemuritor dintr-o filosofie menită să moară - în mod paradoxal după Nietzsche, aceasta este tocmai imaginea personalităţii omeneşti a celui care a creat-o. Ceea ce poate salva definitiv o filosofie nu este adevărul pe care îl conţine, oricum de o valabilitate restrânsă, atât strict individuală cât şi trecătoare ci, mai degrabă, frumuseţea ei, care nu poate fi distrusă de trecerea timpului. O mare personalitate filosofică, aceea în care se găseşte destul loc pentru ca cunoaşterea să-şi dea mâna cu arta, rămâne prin eternitatea concepţiei pe care a creat-o mereu în actualitate. Prin presocratici se rosteşte numai un adevăr limitat, ce aparţine doar celor care l-au rostit şi valorează doar pentru ei.

Galeria presocraticilor, pe care Nietzsche ne-o prezintă, constă, aşadar, numai din portrete imaginare. Sunt reale, deci, figurile presocraticilor reînviate de Nietzsche? "Da şi nu - răspunde Geneviève Bianquis. Ele sunt aşa cum Nietzsche însuşi a vrut să le vadă şi să le picteze. În portretul datorat unui mare pictor nu modelul este acela care interesează ci artistul, sensibilitatea, imagi-

nația sa, stilul său. Așa și nu altfel este felul în care trebuie citite aceste pagini elocvente"[27].

Creionând aceste portrete imaginare, de fapt, Nietzsche se portretizează pe sine sub chipul presocraticilor. Cu alte cuvinte, presocraticii îi oferă o mască sub care își ascunde propriul chip. Dar de ce a recurs Nietzsche la mască? Desigur, pentru că este profund și, cum o spune chiar el, cei profunzi iubesc masca. Din frică de epoca sa? Probabil că nu, dar în mod sigur fiindcă o disprețuia prea mult ca timp al unei false spiritualități, incapabilă de a-i pricepe gândirea în substanța sa autentică. O epocă căreia nu i se putea adresa într-un dialog direct. O va face însă indirect recurgând la marii presocratici, din interiorul unei epoci la care se poate racorda, declarându-și cosubstanțialitatea cu ea. În fapt, Nietzsche se simte contemporan nu atât cu epoca sa, cât cu presocraticii: se va adresa epocii sale dar nu din ea și ieșind, astfel, din timp și identificându-se cu un alt timp, acela ideal al presocraticilor, el se va prezenta, vrând-nevrând, în dubla ipostază de contemporan și cu epoca lor și cu epoca sa.

VASILE MUSCĂ

---

27 G. Bianquis, "Préface" în Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragedie grecque*, Paris Gallimard, 1938, p. 14.

NAŞTEREA FILOSOFIEI ÎN EPOCA TRAGEDIEI GRECEŞTI

1

Există adversari ai filosofiei, şi e bine ca glasurile lor să fie ascultate, mai ales atunci când arată că metafizica nu e recomandabilă capetelor bolnave ale germanilor, şi le predică dimpotrivă purificarea prin fizică, aşa cum a făcut Goethe, sau vindecarea prin muzică, aşa cum a făcut Richard Wagner. Medicii poporului resping filosofia; şi cine va mai vrea să o justifice va trebui să demonstreze pentru ce popoarele sănătoase au nevoie de filosofie şi la ce au folosit-o. Şi dacă reuşesc să o facă, poate chiar şi bolnavii vor ajunge la înțelegerea salutară a motivelor pentru care filosofia le este dăunătoare. Fireşte, există exemple elocvente de felul în care sănătatea se poate menține fără nici un fel de practică a filosofiei sau prin folosința foarte moderată a filosofiei, aproape ca în joacă: astfel romanii au trăit în epoca lor bună fără filosofie. Dar am putea găsi exemplul unui popor ajuns bolnav căruia filosofia i-ar fi redat sănătatea pierdută? În cazurile în care filosofia s-a vădit utilă, salutară, preventivă, era vorba de popoare sănătoase, pe cele bolnave ea n-a făcut întotdeauna decât să le îmbolnăvească mai tare. Niciodată, atunci când o națiune uzată îşi simțea slăbindu-i-se legăturile care-i uneau pe cetățenii săi, filosofia n-a izbutit să strângă la loc într-un întreg pe cei răzleți. De fiecare dată când vreun om s-a văzut ispitit să se retragă la o parte şi să tragă în jurul său o barieră de izolare egoistă, filosofia a fost întotdeauna gata să-i adâncească această înstrăinare şi să-l distrugă pe omul însingurat prin asemenea izolare. Filosofia este primejdioasă îndată ce nu se mai bucură de plenitudinea puterilor şi drepturilor sale, şi doar o desăvârşită sănătate națională îi asigură aceste drepturi - şi încă, lucrul nu este valabil pentru toate popoarele.

Să ne întoarcem acum spre acea autoritate supremă care să ne poată ajuta să înțelegem ce anume înseamnă pentru un popor să fie sănătos. Grecii, ca cei care au fost în adevăratul sens al cuvântului sănătoşi, au *justificat* o dată pentru totdeauna filosofia însăşi, prin faptul că au practicat filosofia, şi chiar într-o măsură mult mai mare decât toate celelalte popoare. Ei nici măcar n-au reuşit să se oprească la timp, căci chiar şi în bătrânețea cea mai aridă ei s-au comportat ca admiratori fervenți ai filosofiei, chiar dacă nu mai înțelegeau până la altceva decât subtilități pioase şi disocieri sacrosancte ale dogmaticii creştine. Şi prin faptul că nu s-au putut opri la timp, ei şi-au diminuat în mare măsură meritul în ochii posterității barbare, care, în ignoranța şi în impetuozitatea ei tinerească, s-a împiedicat fatalmente în plasele şi cursele artificial țesute în evoluția lucrurilor.

Dimpotrivă însă, grecii au ştiut să înceapă la momentul potrivit, şi această învățătură, despre când anume trebuie să înceapă îndeletnicirea cu filosofia, ei o exprimă mai limpede decât oricare alt popor. Şi anume, nu în clipele de

mâhnire, aşa cum înţeleg cei care fac să purceadă filosofia din nemulţumire. Ci în clipele de fericire, în acea epocă a bărbăţiei mature, în miezul bucuriei înflăcărate a vârstei adulte, a curajului victorios. Faptul că grecii s-au îndeletnicit cu filosofia la o asemenea vârstă ne învaţă deopotrivă ce este filosofia şi ce trebuie să fie ea, cât şi ce erau în realitate grecii înşişi. Dacă grecii ar fi fost pe atunci nişte spirite practice, pedante şi pioase, nişte petrecăreţi searbezi, aşa cum şi-i imaginează filistinii cultivaţi ai vremurilor noastre, sau dacă ar fi trăit într-o orgie neîntreruptă de entuziasm, de muzică şi de excese vegetative şi emotive, aşa cum presupun minţile ignorante şi himerice, atunci izvorul filosofiei n-ar fi răzbit la lumină printre ei. Ar fi fost cel mult un pârâu repede pierzându-se în nisipuri sau risipindu-se în ceţuri, dar niciodată acel fluviu larg, curgând în valuri majestuoase pe care-l cunoaştem ca fiind filosofia greacă.

E adevărat că ni s-a arătat cu tot zelul cât de mult au fost în stare să găsească şi să înveţe grecii de la străini, din Orient, şi cât de diferite au fost bunurile pe care le-au luat de acolo. Şi într-adevăr am avea un spectacol minunat dacă i-am pune laolaltă pe aceşti presupuşi învăţători din Orient şi pe aparenţii lor discipoli din Grecia, şi dacă i-am aşeza alături pe Zoroastru cu Heraclit, pe indieni lângă elaţi, pe egipteni lângă Empedocles, sau chiar pe Anaxagoras printre indieni şi pe Pythagoras printre chinezi. În cazurile izolate n-am realizat astfel mare lucru; dar ideea în sine, luată ca întreg, am putea-o accepta, dacă nu ni s-ar impune astfel concluzia că filosofia a fost doar importată în Grecia, şi nu ar fi crescut din solul natural şi firesc, şi că deci, fiind un lucru străin, mai degrabă i-a ruinat pe greci decât i-a făcut să evolueze. Nimic n-ar fi mai absurd decât să le atribuim grecilor o cultură autohtonă; dimpotivă ei şi-au asimilat cultura vie a altor popoare, şi ei au ajuns atât de departe tocmai pentru că au ştiut să arunce şi mai înainte suliţa pe care un alt popor o lăsase să se oprească. Ei sunt demni de admiraţie în arta de a învăţa în mod rodnic; şi tocmai ca şi ei *trebuie* şi noi să învăţăm de la vecinii noştri, şi să folosim ce am învăţat pentru propria noastră viaţă şi nu pentru cine ştie ce cunoaştere erudită, ci ca sprijin de la care să ştim să ne înălţăm mai sus, decât vecinul. Întrebările şi problemele despre începuturile filosofiei sunt absolut indiferente, căci pretutindeni la început se află doar brutalul, diformul, vidul şi urâtul, şi în orice nu au importanţă decât treptele superioare. Cel care preferă să se ocupe în loc de filosofia greacă cu cea egipteană şi persană, pentru că acestea sunt poate mai "originale" şi în orice caz mai vechi, procedează la fel de neînţelept ca şi cei care nu-şi găsesc liniştea până nu au redus mitologia greacă, atât de magnifică şi de profundă, la înfăţişările mărunte ale lumii fizice, soare, fulgere, furtună, ceţuri - ca fiind primele începuturi, şi care, de exemplu, îşi închipuie că regăsesc în adoraţia obtuză a aceleiaşi bolte cereşti de către ceilalţi indogermani o formă mai pură a religiei decât credinţa politeistă a grecilor. Drumul spre

începuturi duce pretutindeni spre barbarie; şi cel care se ocupă cu grecii trebuie să păstreze totdeauna în minte adevărul că instinctul necontrolat al cunoaşterii poate fi în toate timpurile la fel de barbar ca şi ura faţă de cunoaştere, şi că grecii, prin preţuirea acordată vieţii, printr-o nevoie ideală de viaţă, au ştiut să-şi strunească instinctul neostoit al cunoaşterii, pentru că ei voiau să trăiască îndată ceea ce învăţau. Grecii au filosofat ca oameni de cultură, şi şi-au propus ţelurile culturii, şi şi-au cruţat astfel efortul de a mai inventa o dată din cine ştie ce adâncuri întunecoase autohtone elementele filosofiei şi ştiinţei, şi au purces neîntârziat să împlinească, să dezvolte, să înalţe tot mai sus şi să purifice elementele preluate de la alţii, astfel încât au devenit acum, într-un sens mai înalt şi într-o sferă mai pură, inventatorii unor lucruri noi. Anume ei au inventat principalele tipuri ale spiritului filosofic, şi întreaga lor posteritate nu a mai adăugat nimic esenţial la acestea.

Orice popor trebuie să se simtă ruşinat odată pus în faţa unui atât de miraculos ideal al unei societăţi de filosofi, cum e cea alcătuită de maeştrii greci vechi, Thales, Anaximandros, Heraclit, Parmenides, Anaxagoras, Empedocles, Democrit şi Socrate. Toţi aceşti bărbaţi par cioplîţi pe de-a întregul dintr-un acelaşi bloc de piatră. Gândirea şi carcaterul lor sunt legate laolaltă de o strictă necesitate. Nici un fel de convenţionalism nu-şi mai are locul în ce-i priveşte, căci pe vremea aceea nu exista o clasă, a ierarhiei a filosofilor şi învăţaţilor. Ei toţi, în singurătatea lor magnifică, sunt singurii a căror viaţă a fost, atunci, închinată cunoaşterii. Ei stăpânesc, toţi, acea virtute energică a celor vechi, prin care îi depăşesc pe toţi cei de mai târziu, şi care le permite să-şi găsească propria formă şi să şi-o dezvolte şi metamorfozeze până la înfăţişarea ei cea mai pură în detalii şi cea mai măreaţă în proporţii. Căci nu le-a venit în ajutor pentru a le uşura sarcina nici un fel de modă. Şi astfel şi-au alcătuit, ei împreună, ceea ce Schopenhauer a denumit - spre deosebire de Republica Învăţaţilor - Republica Geniilor: uriaşii se cheamă între ei pe deasupra întinderilor intermediare pustii ale timpului şi, fără să se lase tulburaţi de piticii obraznici şi zgomotoşi care se târâie pe sub ei, ei îşi continuă sublimul dialog spiritual.

Despre acest sublim dialog al spiritelor mi-am propus să vorbesc aici, şi poate că surzenia noastră modernă va fi în stare să audă şi să înţeleagă ceva din el; sigur, doar o foarte mică frântură. Mie mi se pare că înţelepţii vechi, de la Thales până la Socrate, au rostit în acest dialog, fie şi numai în termenii cei mai generali, tot ceea ce constituie pentru puterea noastră de observaţie adevăratul înţeles al lumii helenice. Ei au dat formă în spusele lor, aşa cum au exprimat şi prin personalităţile lor, marile trăsături ale geniului grec, a cărei oglindire umbrită, a cărei copie confuză, şi din cauza asta vorbindu-ne doar nedesluşit reprezintă întreaga istorie a grecilor. Dacă interpretăm cum se cuvine viaţa

întreagă a poporului grec, vom găsi întotdeauna răsfrângerea chipului care străluceşte şi luminează în culori vii în geniile sale cele mai înalte.

Însăşi prima afirmare în viaţă a filosofiei pe pământul grec, sentinţele celor şapte înţelepţi, constituie o trăsătură limpede, de neuitat, în imaginea lumii helenice. Alte popoare îşi au sfinţi, grecii au înţelepţi. S-a spus cu dreptate că un popor nu va fi carcaterizat atât prin oamenii săi mari, cât prin felul în care îi recunoaşte şi îi cinsteşte pe aceşti oameni mari. În alte vremuri, filosoful este un rătăcitor singuratec, făcându-şi o apariţie întâmplătoare parcă într-un mediu ostil, strecurându-se pe furiş parcă, sau croindu-şi drum cu pumnii strânşi. Numai la greci filosoful nu este o asemenea apariţie întâmplătoare: când, în secolul al şaselea şi al cincilea, dintre imensele primejdii şi ispite ale unei vieţi secularizate, părăsindu-şi grota de la Trophonios, filosoful păşeşte în atmosfera fastuoasă, în entuziasmul marilor descoperiri, al bogăţiei şi senzualităţii care constituie mediul de viaţă al coloniilor greceşti, simţim imediat că el apare asemenea unui nobil prevestitor, pentru a lucra şi el în slujba aceloraşi idealuri pentru care în acele veacuri lucra şi tragedia şi pe care misterele orfice le sugerau în ieroglifele stranii ale riturilor lor. Judecăţile pe care acei filosofi le formulau, în primul rând despre viaţă şi existenţă, spuneau cu mult mai mult decât sunt în stare să spună judecăţile moderne, pentru că ei aveau în faţa lor o viaţă de o luxuriantă desăvârşire şi pentru că, în cazul lor, spre deosebire de ceea ce ni se întâmplă nouă, sentimentele gânditorului nu se mai lăsau tulburate de lupte dintre dorinţa de libertate, de frumuseţe şi măreţie a vieţii şi instinctul adevărului preocupat doar de valoarea vieţii. Misiunea filosofului într-o cultură reală, care îşi are un stil unitar al ei, nu mai poate fi nici măcar ghicită de noi, cei de acum, determinaţi cum suntem de împrejurările şi trăirile noastre, pentru că noi nu trăim într-o asemenea cultură. Numai o cultură cum a fost cea greacă ne mai poate vorbi despre ce înseamnă misiunea filosofului, numai ea poate, cum spuneam, să îndreptăţească şi să justifice cu adevărat filosofia, pentru că numai ea, singură, poate să ştie şi să demonstreze cum e cu putinţă ca filosoful să nu fie un rătăcitor care să răsară la întâmplare, după capricii, când ici, când colo. Există o necesitate de oţel care îl leagă pe un filosof adevărat de o adevărată cultură; însă ce se întâmplă când nu există o asemenea cultură? Atunci filosoful este asemenea unei comete, al cărei drum nu poate fi calculat, şi din cauza aceasta el stârneşte spaimă, în vreme ce, în împrejurări favorabile, el luminează asemenea unei constelaţii strălucitoare în sistemul solar al culturii. Aceasta îi face pe greci să-i justifice pe filosofi: pentru că numai în lumea lor filosoful nu este o cometă.

2

După aceste consideraţii mi se va îngădui, cred, fără greutate, să vorbesc despre filosofii preplatonicieni ca despre o comunitate unitară, şi se va înţelege că intenţia mea este să le dedic doar lor această scriere. Cu Platon începe ceva cu totul nou: sau, cum se poate spune cu egală îndreptăţire, începând cu Platon constatăm că le lipseşte filosofilor un anume lucru esenţial, în comparţie cu cei integraţi în acea Republică a Geniilor cuprinzându-i pe cei care au trăit între Thales şi Socrate. Cine vrea să formuleze o apreciere defavorabilă despre aceşti maeştri vechi îi poate socoti unilaterali, iar pe epigonii lor, în frunte cu Platon, multilaterali. Mai corect şi mai onest ar fi să-i înţelegem pe aceştia din urmă ca fiind nişte caractere hibride ale filosofiei, şi pe cei dintâi ca fiind tipurile pure. Platon însuşi este primul mare hibrid, manifestându-se astfel atât în ceea ce priveşte filosofia cât şi în personalitatea sa. În a sa doctrină a ideilor se găsesc reunite elemente socratice, pythagoreice şi heraclitice; din cauza aceasta ea nu mai constituie un fenomen tipic pur. Şi un om ca Platon reuneşte în el izolarea regească şi seninătatea augustă, sieşi ajungându-i, a lui Heraclit, cu melancolia şi compasiunea cuprinzătoare a legislatorului Pythagoras şi însuşirile de dialectician atât de profund cunoscător al sufletului omenesc cum a fost Socrate. Toţi filosofii de mai târziu sunt asemenea caractere impure, mixte; iar în cazurile în care din rândurile lor se desprinde câte o personalitate mai unitară, cum au fost de pildă cinicii, nu se mai poate spune că ar fi vorba de tipuri, ci de caricaturi. Mult mai important este însă că ei au fost întemeietori de secte şi că sectele constituite de ei au fost, toate laolaltă, focare de opoziţie împotriva culturii helene şi a unităţii de stil caracterizând până atunci această cultură. Ei căutau în felul lor mântuirea, dar numai cea a unor indivizi izolaţi sau cel mult a unor grupuri de prieteni şi discipoli, care le erau lor apropiate. Activitatea şi gândirea filosofilor mai vechi se îndreaptă însă, chiar şi poate pe neştiute, spre vindecarea şi purificarea tuturor. Ei ştiau că, atunci, cursul viguros al culturii greceşti nu trebuia oprit, primejdiile înfricoşătoare trebuiau înlăturate din drum, că filosoful trebuia să-şi protejeze, să-şi apere patria. După Platon, filosoful este în exil şi conspiră împotriva patriei sale.

Este un mare nenoroc că ne-au rămas atât de puţine de la filosofii mai vechi şi că doctrinele lor, în construcţia lor întreagă, unitară, ne lipsesc. Din cauza acestei pierderi, îi măsurăm fără să vrem cu unităţi de măsură false şi, influenţaţi de pura întâmplare că lui Platon şi Aristotel nu le-au lipsit niciodată preţuitorii şi copiştii, gândim acum în chip nefavorabil despre cei mai timpurii. Sunt unii care cred că există o providenţă anume a cărţilor, *o fatum libellorum*; dar asta ar însemna că e o providenţă răuvoitoare cea care a găsit cu cale să ne răpească pe Heraclit, minunatul poem al lui Empedocles, scrierile lui Democrit, pe care

anticii îl socoteau egalul lui Platon şi care îl depăşeşte pe acesta în ingenuitate, şi ni i-a împins în mâini, ca o compensaţie, pe stoici, pe epicurei şi pe Cicero. Probabil că partea cea mai magnifică a gândirii greceşti şi a expresiei sale în cuvinte s-a pierdut pentru noi; o soartă care nu are de ce să-l mire pe cel ce-şi aminteşte de destinul nefericit al lui Scotus Origena sau al lui Pascal, şi care se gândeşte că până şi în secolul nostru luminat, prima ediţie a *Lumii ca voinţă şi reprezentare* a lui Schopenhauer a fost transformată în maculatură. Dacă cineva vrea să-şi închipuie că există o soartă anume, acţionând ca o fatalitate în asemenea împrejurări, poate s-o facă, spunându-şi o dată cu Goethe: "Nu se plângă nimeni de timpul netrebnic, căci orice s-ar spune, el e cel puternic". Salvate în izolarea lor, asemenea rămăşiţe se arată a avea o putere mai mare decât puterea adevărului. Omenirea dă rar la iveală o carte bună, în care să se audă cântecul, îndrăzneţ şi liber, de luptă, al adevărului, cântecul eroismului filosofic; şi depinde de cele mai meschine întâmplări, de câte o neaşteptată întunecare a minţii, de tresăririle şi răbufnirile superstiţioase, până la urmă de lenea de a scrie, de carii sau până şi de vremea proastă şi de ploaie ca o asemenea carte să mai trăiască un secol încă sau să ajungă repede putreziciune şi pulbere. Dar să nu ne plângem şi să rostim şi noi cuvintele de dojană şi de consolare ale lui Hamann, care le spunea celor deplângând operele vechi pierdute: "Oare un artist care a izbândit să treacă o boabă de linte prin urechile acului, nu are într-o baniţă destule alte boabe de linte pentru a-şi exercita îndemânarea astfel dobândită? Aceasta e întrebarea care s-ar cuveni pusă tuturor învăţaţilor care nu se pricep să se folosească mai înţelept de operele antichităţii decât face acela cu bobul de linte". În cazul nostru ar mai fi de adăugat că n-am mai fi avut nevoie să ne fi transmis nici un cuvânt, nici o anecdotă, nici o dată calendaristică în plus faţă de cele ce ne-au parvenit, şi chiar că ne-ar fi ajuns şi mai puţine încă, pentru a spune cu toată dreptatea că grecii îşi justifică filosofia.

O epocă atât de mult având de suferit de pe urma aşa-numitei culturi generale, dar care e în realitate lipsită de cultură adevărată şi de orice unitate de stil în viaţa sa proprie, nu va şti să facă nimic din ce se cuvine făcut cu filosofia, chiar dacă geniul însuşi al adevărului ar proclama o asemenea filosofie în străzi şi prin pieţe. Filosofia rămâne într-o asemenea epocă monologul doct al visătorilor care-şi fac plimbarea singuratecă, ocupaţia întâmplătoare a unor izolaţii, taina ascunsă prin iatacuri sau pălăvrăgeala anodină între bătrâni academicieni şi copii. Nimeni nu se mai simte liber să rişte să împlinească în sine legea filosofiei, nimeni nu mai trăieşte o viaţă de filosof, cu acea fidelitate elementară, omenească a unui antic, care se simte obligat, oriunde ar fi fost, orice ar fi făcut, să se comporte ca un stoic o dată ce jurase credinţă porticului de la Stoa. Toată filosofarea modernă este mărginită din punct de vedere politic, poliţienesc, de către guverne, biserici, academii, moravuri, mode şi laşităţi omeneşti şi

făcută să îmbrace aparenţele erudiţiei: ea se opreşte acum la câte un suspin - "dacă totuşi" sau la constatarea plină de regret "asta a fost odată". Filosofia şi-a pierdut raţiunea de a fi, şi, din cauza aceasta, omul modern, dacă ar avea curaj şi ar fi cinstit cu sine, ar trebui s-o repudieze şi s-o izgonească în cuvinte asemănătoare cu cele prin care Platon i-a alungat pe poeţii tragici din cetatea sa. Fireşte, ar mai putea replica, aşa cum şi poeţilor tragici le mai rămânea o replică împotriva lui Platon. Filosofia ar putea, dacă ar fi silită vreodată să ia cuvântul întru apărarea ei, să spună: "Popor sărman! E vina mea oare că trebuie să mă furişez printre voi, ca un profet rătăcind neînţeles prin ţară străină, şi că trebuie să mă ascund şi să mă travestesc, ca şi cum aş fi un păcătos, şi voi, judecătorii mei? Priviţi-o pe sora mea, arta! Şi ea suferă ca şi mine, am căzut printre barbari şi nu mai ştim unde să ne găsim mântuirea. Aici, e drept, nu mai avem raţiune de a exista; însă judecătorii care odată ne vor recunoaşte drepturile vă vor judeca şi pe voi şi vă vor spune: Întâi să aveţi o cultură, şi atunci veţi învăţa şi voi ce vrea şi ce poate să înfăptuiască filosofia".

3

Filosofia greacă pare să înceapă cu o idee fără noimă, cu propoziţiunea că apa ar fi originea şi pântecul matern al tuturor lucrurilor. Este oare într-adevăr necesar să ne oprim aici şi să luăm o asemenea idee în serios? Da, şi anume din trei motive: în primul rând pentru că poziţiunea aceasta exprimă ceva despre originea lucrurilor; în al doilea rând pentru că face aceasta fără imagini şi fără fabule şi basme; şi în sfârşit în al treilea rând pentru că în ea se găseşte cuprins, chiar şi dacă numai în stare embrionară, gândul că "totul este una". Motivul pe care l-am numit întâi îl lasă pe Thales încă în tovărăşia celor religioşi şi superstiţioşi, cel de al doilea însă îl scoate din acea companie şi ni-l înfăţişează ca un cercetător al naturii, dar prin puterea celui de al treilea din motivele enumerate Thales se arată a fi cel dintâi filosof grec. Dacă ar fi spus: din apă se face pământ, am fi avut doar o ipoteză ştiinţifică, falsă, însă cu toate acestea greu de respins. Însă el a trecut dincolo de domeniul ştiinţific. Prin expunerea acestei concepţii despre unitatea tuturor lucrurilor, cuprinsă în ipoteza despre apă ca treaptă inferioară a înţelegerilor fizice, Thales nu numai că şi-a depăşit timpul său, ci a făcut un salt dincolo de el. Observaţiile sărace şi dezordonate de ordin empiric pe care Thales le făcuse cu privire la modalităţile de prezenţă şi la transformările apei, sau mai exact spus, ale umidităţii, nu i-ar fi permis o asemenea generalizare enormă şi nici măcar nu i-ar fi sugerat-o; ceea ce l-a împins la aceasta a fost un principiu de credinţă

metafizic, care îşi are originea într-o intuiţie mistică şi pe care o întâlnim în toate filosofiile, în toate încercările mereu reînnoite de a-i da o exprimare mai adecvată: - principiul "totul este unul şi acelaşi lucru".

Este remarcabil cât de despotic şi autoritar se comportă o asemenea credinţă cu tot ceea ce ţine de domeniul empiriei: şi tocmai de la Thales putem învăţa cum a procedat filosofia în toate epocile atunci când a vrut să răzbească, dincolo de obstacolele ridicate de experienţă, spre ţelul ei care o atrage cu o putere magică. Ea înaintează prin salturi uşoare, speranţe şi presimţirea îi înaripează gleznele. Raţiunea calculatoare îi mai gâfâie greoaie în urmă şi caută sprijinuri mai bune spre a mai ajunge şi ea la acea ţintă fascinantă la care semena ei zeiască a şi ajuns. Ai crede că vezi doi călători în faţa unui torent de pădure sălbatic, care duce cu sine pietrele rostogolite: unul sare cu pas uşor dincolo, folosind pietrele ca sprijin şi avântându-se de la sine, mereu mai departe, chiar dacă le aude răsturnându-se după sine în adâncuri. Celălalt se opreşte neajutorat în orice clipă, trebuie să-şi construiască întâi temeiuri, care să-i susţină pasul greoi, calculat, şi câteodată nu-i reuşeşte, şi atunci nu-l mai ajută nici un zeu să treacă peste apele torentului. Şi, deci, ce anume duce gândirea filosofică atât de grăbită la ţelul ei? Oare se deosebeşte ea de gândirea calculatoare şi chibzuitoare doar pentru că străbate mai repede spaţii mai întinse? Nu, căci piciorul ei e condus de o putere străină, nelogică - fantezia. Purtată de ea, o asemenea gândire sare mai departe, din posibilitate în altă posibilitate, care de fiecare dată este luată ca fiind sigură; ici şi colo gândirea însăşi cuprinde în zbor asemenea certitudini. Un presimţământ genial i le arată, ghiceşte de departe că în acest punct anume sunt certitudini demonstrabile. Dar forţa fanteziei este deosebit de viguroasă în cuprinderea fulgerătoare şi în luminarea asemănărilor: reflecţia aduce după aceea unităţile de măsură şi şabloanele şi caută să înlocuiască similitudinile prin echivalări, cele văzute în succesiune prin cauzalităţi. Însă chiar dacă aşa ceva n-ar fi niciodată posibil, chiar în cazul lui Thales, actul acesta nedemonstrabil al filosofării ar avea totuşi o valoare: dacă s-au destrămat toate protezele şi dacă logica şi rigoarea empiriei se ridică împotriva principiului "totul este apă", tot mai rămâne, după prăbuşirea construcţiei ştiinţifice, un rest în picioare; şi tocmai în acest rest se află o forţă activă şi în acelaşi timp speranţa unei rodnicii viitoare.

Nu vreau fireşte să spun că anume gândirea, în oricare îngrădire ori atenuare a sa, sau ca alegorie, mai păstrează poate un fel de "adevăr": cum ar fi de pildă pentru un artist plastic, oprit în faţa unei cascade şi văzând în formele care-i răsar în faţă un joc al apelor alcătuind chipuri artistice cu trupuri de oameni şi animale, cu măşti, plante, stânci, nimfe, bătrâni şi orice alt fel de tipuri imaginabile, astfel încât pentru el afirmaţia "totul este apă" ar fi confirmată. Gândul lui Thales îşi are, în mult mai mare măsură, tocmai în aceasta val-

oarea - chiar şi după ce am recunoscut că este nedemonstrabil - şi anume prin faptul că n-a fost rostit în nici un caz la modul mitic şi alegoric. Grecii, dintre care Thales s-a făcut dintr-o dată atât de remarcabil, erau prin aceasta exact contrariul oricăror realişti, întrucât aceştia nu credeau la drept vorbind decât în realitatea oamenilor şi a zeilor şi socoteau întreaga natură deopotrivă doar ca întrupare, mascaradă şi metamorfoză a acestor zei-oameni. Omul era pentru ei adevărul şi sâmburele central al lucrurilor, toate celelalte doar aparenţă şi joc înşelător. Şi tocmai din cauza aceasta le era incredibil de greu să cuprindă conceptul ca concept: şi invers faţă de moderni pentru care chiar şi personalul se sublimează în abstracţii, pentru ei chiar şi lucrul cel mai abstract se concretiza iarăşi şi iarăşi în persoană. Thales însă a spus: "Nu omul, ci apa este realitatea lucrurilor", şi el începe să creadă în natură, în măsura în care crede cel puţin în apă. Ca matematician şi astronom el se ridicase cu răceală împotriva a tot ce era mitic şi alegoric, şi chiar dacă nu i-a reuşit să se limpezească până la abstracţia pură pentru a spune "totul e unul", şi s-a oprit pe drum la o exprimare de domeniul fizicii, el a fost totuşi printre grecii timpului său o apariţie rară şi stranie. Poate că acei atât de surprinzători orfici au mai avut capacitatea de a înţelege abstracţiile şi de a gândi neplastic într-o măsură mai mare decât el; numai că lor nu le-a reuşit exprimarea acestei înţelegeri decât numai în forma alegoriei. Chiar şi Pherekides din Syros, care îi este aproape lui Thales în timp şi în ce priveşte unele din concepţiile sale fizice, pluteşte cu exprimările sale în acest domeniu, în acea regiune intermediară, în care mitul se mai îmbină cu alegoria încă; astfel încât, de exemplu, el îndrăzneşte să compare pământul cu un stejar înaripat, care pluteşte prin văzduh cu aripile desfăcute şi pe care Zeus, după înfrângerea lui Cronos, îl învăluie într-o splendidă mantie de ceremonie pe care el a brodat, cu mâna lui, ţările, apa şi râurile. În comparaţie cu o asemenea filosofare întunecat-alegorică, şi care se traduce în vizibil, Thales este un maestru cu puteri creatoare care a început să vadă natura în profunzimile ei pure fără fabulaţii fantastice. Dacă în acest proces el s-a folosit de ştiinţă şi de noţiuni demonstrabile, pe care le-a depăşit însă curând, aceasta este de asemenea un indiciu tipic al minţii filosofice. Cuvântul grec care îl desemnează pe "înţelept", aparţine din punct de vedere etimologic familiei lui *sapio*, gust, *sapiens* fiind gustătorul, *sisyphos* omul cu gustul cel mai dezvoltat; o degustare şi recunoaştere precisă, o capacitate însemnată de a deosebi constituie deci, din unghiul de observaţie al poporului, arta propriu-zisă a filosofului. El nu este un om deştept, dacă prin deştept se înţelege acela care în propriile sale treburi desprinde ceea ce e bun; Aristotel spune cu dreptate: "Ceea ce ştiu Thales şi Anaxagoras se va numi a fi neobişnuit, uimitor, dificil, zeiesc, dar nefolositor, pentru că ei nu aveau de a face cu lucrurile omeneşti". Prin această selectare

şi despărţire a ceea ce este neobişnuit, uimitor, dificil, divin se delimitează filosofia de ştiinţă, tot aşa cum prin evidenţierea nefolositorului se delimitează de deşteptăciune. Ştiinţa se sprijină, fără asemenea desprinderi din comun, fără asemenea subtilităţi ale gustului, pe tot ceea ce poate fi ştiut, în dorinţa oarbă de a cunoaşte totul, cu orice preţ; gândirea filosofică, dimpotrivă, este întotdeauna pe urma lucrurilor care sunt cele mai demne de a fi ştiute, a celei mai mari şi importante cunoaşteri. Acum, conceptul măreţiei este schimbător, atât în domeniul moral cât şi în cel estetic; astfel că dacă filosofia începe cu o legiuire a măreţiei, este legată de ea şi putinţa de a da nume. "Acesta este mare", spune ea şi prin aceasta îl ridică pe om mai presus de pofta oarbă şi nestăpânită a instinctului său de cunoaştere. Ea controlează acest instinct prin conceptul măreţiei; şi cel mai mult face aceasta prin faptul că se consideră cea mai măreaţă cunoaştere, cea a esenţei şi miezului lucrurilor, ca fiind cu putinţă de a fi câştigată şi chiar ca fiind câştigată. Când Thales spune "totul e apă", atunci omul zvâcneşte mai presus de starea în care pipăia orbeşte şi se târa, asemenea unui vierme, în ştiinţele izolate, el presimte dezlegarea finală a problemelor şi trece, prin această presimţire, dincolo de limitările comune de pe treapta de jos a cunoaşterii. Filosoful caută să lase să răsune în el însuşi acordul deplin al lumii şi se străduieşte să-l dezvăluie în concepte; în vreme ce este contemplativ asemenea unui artist creator, milos asemenea unui spirit religios, iscodind după ţeluri şi cauzalităţi asemenea unui om de ştiinţă, în vreme ce se simte avântându-se către macrocosmos, el mai păstrează luciditatea de a se observa cu răceală pe sine ca pe o răsfrângere a lumii, acea luciditate pe care o are artistul dramatic când se metamorfozează în alte trupuri, vorbeşte din ele şi ştie de asemenea să-şi proiecteze în afară, în versuri scrise, această metamorfozare. Ceea ce e aici versul pentru poet, este pentru filosof gândirea dialectică; spre ea îşi întinde el mâinile, spre a opri în loc vraja de care e stăpânit, spre a-i da forma unui chip tăiat în piatră. Şi tot aşa cum pentru un artist dramatic cuvântul şi versul sunt doar o bâiguială într-o limbă străină, pentru a putea spune în ea ce a trăit şi a contemplat el şi ceea ce el nu poate vesti direct decât prin gest şi prin muzică, tot astfel exprimarea acelei intuiţii filosofice profunde prin dialectică şi reflecţie ştiinţifică este, într-o privinţă, singurul mijloc pentru a împărtăşi cele contemplate, dar un mijloc sărăcăcios, de fapt o traducere metaforică, cu totul şi cu totul infidelă, într-o sferă şi o limbă diferită. Astfel a contemplat Thales unitatea celor ce sunt; şi când a vrut să o împărtăşească şi celorlalţi, a vorbit despre apă!

4

Dacă tipul general al filosofului răsare, în imaginea lui Thales, învăluit încă parcă în ceţuri, chipul marelui său urmaş ne vorbeşte mult mai limpede. Anaximandros din Milet, primul scriitor filosof al vechimii, scrie întocmai aşa cum va scrie filosoful tipic, atâta vreme cât spontaneitatea şi naivitatea nu-i sunt răpite prin solicitări înstrăinante: într-o scriere lapidară, măreţ stilizată, aducând propoziţiune cu propoziţiune mărturia unei noi iluminări şi expresia adăstării într-o contemplaţie elevată. Gândirea şi forma sa sunt jaloane pe calea către cea mai înaltă înţelepciune. Astfel Anaximandros spune o dată cu o inegalabilă energie concentrată: "De acolo de unde îşi trag întemeierea lucrurile, tot acolo trebuie să se şi prăbuşească, potrivit cu necesitatea; căci ele trebuie să plătească ispăşirea şi să fie judecate pentru nedreptăţile lor, potrivit cu ordinea timpului". Enigmatică sentinţă a unui adevărat pesimist, scriere oraculară pe piatra de hotar a filosofiei greceşti, cum te vom putea tălmăci oare? *(Nota 1)*.

Singurul moralist cu adevărat serios al veacului nostru vorbeşte inimii noastre cu o observaţie asemănătoare în *Parerga* (volumul II, capitolul 12, Adaos la Învăţătura despre suferinţele lumii, Anexă la locurile asemănătoare): "Criteriul cuvenit pentru judecarea fiecărui om este că, la drept vorbind, el este o fiinţă care nici nu trebuie să existe, ci îşi ispăşeşte existenţa prin suferinţe felurite şi prin moarte; - şi atunci ce se poate aştepta de la o asemenea făptură? Nu suntem de fapt nişte păcătoşi condamnaţi la moarte? Ne ispăşim naşterea, în primul rând prin viaţă, şi în al doilea rând prin moarte". Cine citeşte această învăţătură, extrasă din fiziognomia destinului nostru omenesc comun, şi recunoaşte aici reaua alcătuire structurală a fiecărei existenţe omeneşti, care face ca nimeni să nu suporte să fie privit cu atenţie şi din cea mai mare apropiere - deşi vremea noastră obişnuită cu sărăcia biografică ar părea să gândească altminteri şi mai solemn despre demnitatea omului; - cine, asemenea lui Schopenhauer a auzit "în aerul înălţimilor indice" cuvântul sfânt despre valoarea morală a existenţei, acela va fi cu greu reţinut să nu recurgă la o metaforă în cel mai înalt grad antropomorfică, să nu tragă din limitările vieţii omeneşti o asemenea concluzie mohorâtă şi să n-o transpună apoi asupra carcaterului general al oricărei existenţe. Poate că nu e logic, dar în orice caz e foarte omenesc şi mai ales este cu totul în stilul acelui salt filosofic pe care l-am descris mai sus, să privim acum laolaltă cu Anaximandros, întreaga devenire ca pe o emancipare, ce se cuvine pedepsită, de la fiinţa veşnică, ca o nedreptate, care va trebui ispăşită cu decăderea. Tot ceea ce a devenit odată, decade din nou, fie că ne gândim la viaţa omului sau la apă sau la cald şi rece; pretutindeni unde sunt constatate anumite calităţi, se cuvine să profetizăm decăderea şi stingerea acestor calităţi, aşa cum ne este ară-

tat prin dovezile unei enorme experiențe. Niciodată așadar o ființă care stăpânește anumite însușiri și este alcătuită din ele, nu poate fi originea și principiul lucrurilor; ceea ce ființează cu adevărat, a conchis Anaximandros, nu poate stăpâni nici un fel de însușiri definite, altminteri ar însemna că și acesta, asemenea tuturor celorlalte lucruri, a fost creat și va trebui să se destrame. Pentru ca devenirea să nu înceteze, trebuie ca ființa originară să fie nedefinită. Nemurirea și veșnicia ființei originare constă nu în faptul că ar fi infinită și inepuizabilă - așa cum presupun în general interpreții lui Anaximandros - ci în faptul că ea este lipsită de acele anume calități care duc spre pieire; din cauza aceasta ea nici nu poartă alt nume decât "indeterminatul". Această ființă originară astfel numită este înălțată mai presus de devenire și tocmai prin aceasta este chezășie a veșniciei și scurgerii nestăvilite a devenirii. Această ultimă unitate în acel "indeterminat", obârșia tuturor lucrurilor, nu poate fi desemnată de om altfel decât la modul negativ, ca ceva căreia din lumea devenirii ce ne stă în față nu i se poate atribui nici un predicat și din cauza aceasta ar putea să fie socotită deopotrivă cu "lucrul în sine kantian". *(Nota 2).*

Cine însă este dispus să se certe cu alții în privința aceasta întrebându-se ce ar fi fost la urma urmei această substanță originară, dacă ea ar fi cumva ceva intermediar între aer și apă sau poate între aer și foc, nu l-a înțeles deloc pe filosoful nostru; ceea ce de asemenea trebuie să se spună și despre cei care se întreabă cu toată seriozitatea dacă Anaximandros nu și-a imaginat substanța primordială ca un amestec al tuturor substanțelor existente. Mai degrabă trebuie să ne îndreptăm privirile într-acolo unde putem învăța că Anaximandros, de fapt, nu a mai tratat problema originei acestei lumi la modul pur fizic, și anume spre acea formulare lapidară pe care am reprodus-o la început. Când el a văzut în primul rând în multiplicitatea lucrurilor create o sumă de nedreptăți pentru care trebuie să se dea socoteală, a cuprins prin aceasta, cu un gest îndrăzneț, ca primul dintre greci, ghemul celor mai profunde probleme etice. Cum poate să piară ceva ce are dreptul să existe? Pentru ce aceste nașteri și această devenire fără odihnă, pentru ce expresia aceasta a suferințelor dureroase pe chipul naturii, pentru ce această trenodie niciodată sfârșindu-se în toate împărățiile existenței? Din lumea aceasta a nedreptății, a rușinoasei decăderi de la unitatea originară, Anaximandros se refugiază într-o cetate metafizică, și de la înălțimile ei aplecându-se, își lasă privirea să se rotească larg jur împrejur, prentru ca, în sfârșit, după o tăcere îngândurată, să adreseze tuturor creaturilor întrebarea: "Ce valorează existența voastră? Și dacă nu prețuiește nimic, pentru ce sunteți voi aici? Prin propria voastră vină, văd eu, adăstați voi în existența aceasta. Și pentru ea va trebui să dați socoteală cu moartea. Priviți cum se ofilește pământul vostru; mările se trag îndărăt și seacă, scoicile de mare, pe munți, vă arată cât de mult au secat apele mării; focul va distruge de pe acum lumea, în cele din urmă ea va pieri

în zădărnicie şi fum; însă mereu şi din nou se va clădi iarăşi o asemenea lume a celor trecătoare; cine va izbuti să vă mântuie de blestemul devenirii?"

Unui om care pune asemenea întrebări, a cărui gândire avântată sfâşie neîncetat plasa vicleşugurilor empirice, pentru a-şi lua mereu pornirea către cele mai înalte lumi supralunare, nu-i poate fi salutară orice modalitate de viaţă. Credem în tradiţia care ne spune că el umbla în vestminte deosebit de solemne şi vădea, în gesturile şi în obişnuinţele sale de viaţă, o mândrie cu adevărat tragică. Trăia tocmai aşa cum scria; vorbea la fel de solemn cum se îmbrăca; îşi ridica mâna şi îşi aşeza piciorul păşind ca şi cum această existenţă ar fi fost o tragedie în care el fusese născut să joace rolul eroului. În toate, el a fost marele model al lui Empedocles. Concetăţenii săi l-au ales să conducă o colonie care a pornit din cetatea natală - poate că se bucurau în acelaşi timp că-i pot acorda o cinstire şi că pot scăpa de el. Chiar şi gândirea sa pornea să întemeieze colonii: în Efes şi în Elea semenii săi n-au scăpat de el, şi cum nu se puteau hotărî să rămână în locul unde se afla el, se ştia totuşi că cei plecaţi aveau să fie conduşi de el şi acolo unde acum purcedeau să păşească mai departe, fără el.

Thales arată nevoia de a simplifica împărăţia multiplicităţii şi de a coborî până la simpla dezvoltare sau travestire a unei singure calităţi, apa. Anaximandros merge mai departe decât el cu doi paşi. El se întreabă pe de o parte: "Dacă există în fond o unitate veşnică, atunci cum e posibilă această multiplicitate?" şi-şi desprinde răspunsul din caracterul contradictoriu al acestei multiplicităţi care se devorează şi se neagă pe sine însăşi. Existenţa acestei multiplicităţi devine pentru el un fenomen moral, ea nu e justificată, ci îşi ispăşeşte continuu existenţa prin însăşi pieirea ei. Dar apoi îi vine în minte şi întrebarea aceasta: "De ce n-a pierit încă demult tot ceea ce devine, căci totuşi s-a scurs acum o întreagă eternitate de timp? De unde acest mereu reînnoit curent al devenirii?" Şi nu ştie să se salveze din faţa acestei întrebări decât prin posibilităţi mitice: veşnica devenire nu-şi poate avea originea decât în fiinţa veşnică, condiţiile pentru căderea de la acea fiinţă la o devenire întru nedreptate sunt mereu aceleaşi, constelaţia lucrurilor este în aşa fel constituită încât nu se prevede nici un sfârşit pentru desprinderea fiinţelor izolate din pântecul originar al "indeterminatului". Şi aici a rămas Anaximandros, adică a rămas în umbrele adânci care se întind asemenea unor fantasme uriaşe pe munţii unor asemenea observaţii despre lume şi viaţă. Cu cât mai mult voia gândul să se apropie de problema exprimată în întrebarea cum din indeterminat poate lua naştere prin cădere determinatul, din veşnic - vremelnicul, din dreptate - nedreptatea, cu atât mai adâncă era noaptea.

5

Din miezul acestei nopți mistice în care era învăluită întrebarea lui Anaximandros a pășit Heraclit din Efes și a luminat-o printr-un fulger dumnezeiesc. "Privesc devenirea, strigă el, și nimeni nu a urmărit vreodată cu atâta atenție această veșnică bătaie a valurilor și acest veșnic ritm al lucrurilor. Și ce am văzut? Legități, certitudini infailibile, dreptul străbătându-și mereu aceleași căi, Eriniile jedecătoare, așteptând fiecare încălcare a legilor, întreaga lume spectacolul unei dreptăți atotstăpânitoare și demonic atotprezente, supuse lor, puterile naturii. Și nu pedepsirea celor devenite am văzut, ci îndreptățirea devenirii. Și când s-a dezvăluit greșeala, căderea în formele de nestrămutat, în legile sfânt păzite? Acolo unde stăpânește nedreptatea, acolo este arbitrariu, dezordine, neregularitate, contradicție; însă acolo unde dreptatea și fiica lui Zeus, Dike, stăpânesc singure, ca în lumea aceasta, cum s-ar putea afla acolo sfera vinovăției, a penitenței, a judecății și deopotrivă locul de execuție al tuturor condamnaților?"

Din această intuiție a desprins Heraclit două negații care merg împreună și care vor reieși în lumină abia prin comparația cu perceptele predecesorilor săi. Pe de o parte, el a negat dualitatea unor lumi cu totul diferite, la a cărei acceptare fusese împins Anaximandros; el nu a mai despărțit o lume fizică de una metafizică, o împărăție a însușirilor definite de o împărăție a indeterminării nedefinite. Acum, după acest prim pas, el nu mai putea fi oprit nici de la o îndrăzneală cu mult mai mare a negației: a negat pur și simplu ființa. Căci această singură lume pe care a menținut-o existentă - împrejmuită de veșnice legi nescrise, revărsându-se și retrăgându-se în pulsația de bronz a ritmului etern - nu arată nicăieri o încremenire, o rezistență indestructibilă, o fortăreață care să dăinuie în furia curentului. Cu mai multă putere decât Anaximandros și-a ridicat strigătul Heraclit: "Nu văd nimic altceva decât devenirea. Nu vă lăsați înșelați! În ochiul vostru care nu răzbate departe, și nu în esența lucrurilor, stă vina dacă veți crede că vedeți undeva pământ, ceva ferm în marea devenirii și a petrecerii. Folosiți nume ale lucrurilor, ca și cum ele ar avea o dăinuire încremenită; dar chiar râul în care coborâți a doua oară nu mai este același de prima dată". *(Nota 4)*.

Heraclit își are în stăpânirea sa regească puterea cea mai înaltă a reprezentării intuitive; și în vremea aceasta se arată nereceptiv și chiar dușmănos față de celălalt mod de reprezentare, cel care lucrează cu concepte și combinații logice, deci împotriva rațiunii, și pare să simtă chiar o anume mulțumire când o poate contrazice cu un adevăr câștigat pe cale intuitivă: el face aceasta în formule ca "Totul are în orice timp contrariul său în sine" și o face cu atâta îndrăzneală încât Aristoteles îl acuză în fața tribunalului rațiunii de crima cea mai înaltă, de a fi păcătuit împotriva legii contradicției. Reprezentarea intuitivă

însă îmbrăţişează cuprinsuri de două feluri: pe de o parte lumea prezentă, care ni se impune, felurită şi schimbătoare, în toate experienţele noastre, şi apoi condiţiile înseşi în care devine posibilă orice trăire a acestei lumi, timpul şi spaţiul. Căci acestea pot fi percepute pe cale intuitivă, deci pot fi contemplate pure în sine, independent de orice experienţă, chiar şi atunci când sunt lipsite de conţinut definit. Şi astfel, când Heraclit consideră în felul acesta timpul, desprins de orice experienţă a trăirii, el dobândeşte astfel simbolul cel mai instructiv pentru toate cele care intră în domeniul reprezentării intuitive. Aşa cum a înţeles el timpul, tot astfel l-a înţeles de exemplu şi Schopenhauer, cel care a spus în repetate rânduri despre timp că în el fiecare moment există numai în măsura în care l-a nimicit pe cel precedent, părintele său, pentru ca el însuşi să fie la rândul său la fel de repede nimicit; că trecutul şi viitorul sunt deopotrivă de ireale ca orice vis, prezentul fiind doar graniţa lipsită de întindere şi de dăinuire dintre acestea două; şi că, asemenea timpului, tot astfel şi spaţiul, şi ca şi acestea, toate cele care sunt asemenea lui şi timpului, totul nu are decât o existenţă relativă şi nu fiinţează decât doar prin şi pentru un altul, deopotrivă cu el, adică doar la fel de dăinuitor ca şi el. Acesta este un adevăr de cea mai înaltă şi nemijlocită evidenţă accesibil oricui şi tocmai din cauza aceasta foarte greu de atins pe cale conceptuală şi raţională. Cel care însă îl are în faţa ochilor, trebuie să treacă de îndată, nemijlocit, la consecinţa sa heraclitică şi să spună că întreaga esenţă a realităţii nu este decât un efect şi că nu există nici un fel de fiinţă; cum a exprimat acest lucru de altfel şi Schopenhauer (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul I, cartea întâia, paragraful 4): "Doar acţionând umple ea spaţiul, umple timpul: înrâurirea ei asupra obiectului nemijlocit determină contemplarea în care, singură, ea există; urmarea înrâuririi fiecărui alt obiect material asupra altuia poate fi recunoscută doar în măsura în care acesta din urmă acţionează altfel decât înainte asupra obiectului nemijlocit, şi constă numai în aceasta. O cauză şi un efect aşadar este întreaga esenţă a materiei; fiinţa sa este acţiunea ei. În mod cât se poate de potrivit deci este denumit în limba germană cuprinsul însuşi a tot ceea ce e material prin termenul *Wirklichkeit*, cuvânt cu mult mai semnificativ decât *realitate*. Obiectul asupra căruia ea acţionează este la rândul său tot materie; întreaga sa fiinţă şi esenţă constă, aşadar, numai în schimbările potrivite cu legea pe care o parte a acestei materii le aduce în cealaltă parte, este, aşadar, ceva cu totul relativ, potrivit cu o relaţie valabilă doar înlăuntrul limitelor sale, şi tot aşa se petrec lucrurile cu timpul, ca şi cu spaţiul".

Devenirea veşnică şi singura reală, nestatornicia desăvârşită a tot ceea ce este real, care nu face decât să acţioneze continuu şi devine şi nu este, aşa cum ne învaţă Heraclit, este o concepţie rodnică şi ameţitoare iar, în ce priveşte influenţa pe care a exercitat-o asupra celor din jur, asemănătoare cu senzaţia celui care la un cutremur de pământ îşi pierde încrederea în pământul sigur de sub

picioare. Era nevoie de o mare, de o uimitoare forţă pentru a transpune o asemenea înrâurire în contrariul ei, în senzaţia sublimului şi a uimirii pline de încântare. Lucrul acesta Heraclit l-a realizat prin observaţiile asupra procesului propriu-zis al oricărei deveniri şi treceri pe care le înţelegea sub forma polarităţii, ca despărţirea unei forţe în două activităţi calitativ diferite, contrarii şi tinzând spre reunirea lor. În permanenţă o calitate se desprinde de ea însăşi şi se desparte în propriul ei contrar: în permanenţă aceste contrarii se străduiesc una spre alta să se reunească. *(Nota 5)*. E adevărat că vulgul crede că recunoaşte ceva ferm, finit, dăinuitor; în realitate, în fiecare clipă lumina şi întunericul, amarul şi dulcele sunt legaţi unul de altul şi îmbinaţi unul într-altul, ca doi luptători, dintre care când unul când celălalt au avantajul luptei. Potrivit lui Heraclit, mierea este deopotrivă amară şi dulce, şi lumea însăşi este un vas cu un amestec care trebuie mereu răsturnat. Întreaga devenire purcede din războiul contrariilor; diferitele însuşiri care ne apar ca fiind durabile exprimă doar superioritatea momentană a unuia dintre potrivnici, însă războiul nu s-a încheiat prin aceasta, lupta dăinuie mai departe, în veşnicie. Totul se petrece potrivit acestei vrăjmăşii, şi această duşmănie dezvăluie dreptatea veşnică. Este aici o reprezentare miraculoasă, creată din însăşi izvoarele cele mai pure ale spiritului elenic, şi anume cea care consideră lupta ca fiind stăpânirea dăinuitoare a unei dreptăţi unitare, puternice, determinată de o lege. Numai un grec a fost în stare să găsească această reprezentare ca întemeiere a unei cosmodicei; este buna Eris a lui Hesiod explicată de principiu fundamental al lumii; este concepţia despre întrecere, comună grecilor izolaţi şi statului grec, transpusă în termenii cei mai generali din gimnazii şi palestre, de la agonul artistic la înfruntarea dintre partidele politice şi a statelor unele cu altele, astfel încât acum însuşi mecanismul ca de ceasornic al cosmosului îşi învârteşte rotiţele sub stăpânirea ei. Aşa cum orice grec se luptă ca şi cum el singur ar avea dreptatea de partea sa şi măsura nesfârşit de sigură a sentinţei judecătoreşti hotărăşte în fiecare clipă de ce parte se înclină victoria, tot astfel se luptă însuşirile unele cu altele după legi şi criterii nestrămutate, imanente luptei. Lucrurile însele, în a căror soliditate şi constanţă cred minţile mărginite ale oamenilor şi animalelor, nu au câtuşi de puţin o existenţă propriu zisă, ele sunt fulgerarea şi scânteierea săbiilor trase, sunt strălucirea victoriei în lupta calităţilor contradictorii.

Acea luptă, care-i este proprie oricărei deveniri, această victorie mereu schimbătoare le descrie de asemenea Schopenhauer (*Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul I, cartea II, paragraful 27): "Constant trebuie să-şi schimbe forma materia dăinuitoare, prin faptul că, duse pe firul conducător al cauzalităţii, aparenţele mecanice, fizice, chimice, organice, împingându-se lacome să iasă la iveală, sfâşie luptându-se între ele materia, căci fiecare vrea să-şi exprime propria idee. Această luptă se lasă urmărită prin întreaga natură,

de fapt natura însăşi constă doar în ea". Paginile următoare ale lui Schopenhauer redau în cele mai remarcabile imagini, această luptă; doar că tonul fundamental al acestor descrieri rămâne mereu un altul decât la Heraclit, în măsura în care pentru Schopenhauer lupta este o dovadă a autoscindării voinţei de viaţă, o autodevorare a acestui instinct întunecat, surd, sub înfăţişările unui fenomen de-a dreptul înfricoşător, câtuşi de puţin binefăcător. Arena şi obiectul acestei lupte este materia pe care forţele naturale caută, fiecare la rândul ei, să o sfâşie, ca şi spaţiul şi timpul, a căror uniune realizată prin cauzalitate este însăşi materia.

6

În vreme ce imaginaţia lui Heraclit măsura cosmosul în neodihnită mişcare, "realitatea", cu ochiul unui spectator încântat, care vede nenumărate perechi înfruntându-se în întreceri ale prieteniei sub supravegherea unui arbitru atotputernic, l-a năpădit o şi mai înaltă presimţire: nu le-a mai putut urmări, perechile acestea, înfruntându-se, despărţite de arbitri, arbitrii înşişi păreau să se lupte între ei, luptătorii înşişi păreau să-şi judece lupta - şi cum, în fond, el percepea doar unica dreptate veşnic stăpânitoare, a îndrăznit să exclame: "Însăşi lupta celor mulţi este dreptatea pură! Şi mai ales: Unul este Multiplul. Căci ce sunt toate aceste însuşiri în esenţa lor? Sunt ele zeii nemuritori? Sunt ele făpturi izolate de la început şi fără sfârşit acţionând pentru sine? Şi dacă lumea pe care o vedem cunoaşte doar devenirea şi trecerea, însă în nici un fel şi statornicia, atunci nu trebuie, poate, însuşirile acestea să constituie o lume metafizică altminteri alcătuită, e adevărat nu o lume a unităţii, aşa cum o căuta Anaximandros în spatele vălului fluturător al multiplicităţii, ci o lume a multiplicităţii veşnice şi esenţiale?" - N-a ajuns oare Heraclit printr-un ocol, iarăşi la acea dublă orânduire a lumii, pe care o combătuse cu atâta energie, cu un Olimp cu numeroşi zei şi demoni nemuritori - anume al multelor realităţi - şi cu o lume a oamenilor care nu văd decât norul de praf stârnit de luptele olimpice şi strălucirea lăncilor zeieşti - adică doar o devenire? Anaximandros fugise tocmai din faţa acestor însuşiri anume refugiindu-se în sânul "indeterminatului" metafizic tocmai pentru că aceste însuşiri deveneau şi treceau pierzându-se el le refuzase existenţa adevărată şi substanţială; dar acum nu trebuie oare să se pară că devenirea nu e altceva decât înfăţişarea vizibilă a unei lupte a veşnicelor însuşiri? Nu ar însemna că ne reîntoarcem la slăbiciunea caracteristică a cunoaşterii omeneşti dacă vorbim despre devenire - pe când în esenţa lucrurilor

poate că nu există nici o devenire, ci doar o alăturare a multor realități adevărate, nedevenite, indestructibile?

Acestea sunt căi laterale și cărări rătăcite, neheraclitice; și el mai strigă odată: "Unul este Multiplul". Multele însușiri existente nu sunt nici esențe veșnice și nici fantasme ale simțurilor noastre (ca pe primele le-a gândit mai târziu Anaxagoras, ca pe cele din urmă, Parmenide), nu sunt nici ființa fermă, suverană, nici aparențe fugare rătăcind doar în mințile omenești. Cea de a treia posibilitate, care-i rămâne, singură, lui Heraclit, n-o va putea ghici cineva înarmat doar cu subtilitate dialectică și deopotrivă calculatoare; căci ceea ce a ideat el aici este o ciudățenie chiar și în domeniul incredibilului mitic și al metaforelor cosmice neașteptate. Lumea este *jocul* lui Zeus, sau exprimat în termeni fizicali, al *focului*, cu sine însuși, și Unul este, numai în acest sens, în același timp și Multiplul.

Pentru a explica în primul rând introducerea focului ca o forță creatoare de lume, am să amintesc în ce mod a dezvoltat Anaximandros teoria despre apă ca origine a tuturor lucrurilor. Acordând, în această privință, în esență, încredere lui Thales și confirmând și amplificând observațiile acestuia, Anaximandros nu a putut fi totuși convins că, înaintea apei și în același timp dincolo de apă, n-ar mai exista o altă treaptă a calităților materiei: ci lui i se părea că umedul însuși se năștea din cald și din rece, și caldul și recele trebuiau prin aceasta să fie treptele premergătoare ale apei, calitățile încă și mai primordiale. O dată cu despărțirea lor din ființa originară a "indeterminatului" începe devenirea. Heraclit, care ca fizician i se subordonează în ce privește însemnătatea lui Anaximandros, și-a explicat această căldură de care vorbea Anaximandros ca fiind suflul, răsuflarea caldă, aburul uscat, pe scurt ca ceva ce ține de foc: și despre acest foc el spune acum același lucru pe care Thales și Anaximandros l-au spus despre apă, că străbate, în nenumărate metamorfoze, însăși traiectoria devenirii, în primul rând sub forma celor trei stări fundamentale, căldura, umedul, firmamentul. Căci apa trece, în parte, coborându-se, în pământ, urcându-se, în foc; sau cum se pare că s-ar fi exprimat Heraclit mai exact: din mare se înalță numai aburii puri, care-i slujesc drept hrană focului ceresc al stelelor, din pământ numai cei întunecoși, cețoși, din care umezeala își trage hrana. Aburii puri își găsesc calea de trecere, pe care o reprezintă marea, către foc, cei impuri calea de trecere, pe care o reprezintă pământul, spre apă. Și astfel se aștern necontenit cele două căi de metamorfoză ale focului, în sus și în jos, înainte și îndărăt, una alături de alta, de la foc spre apă, de acolo spre pământ, de la pământ iarăși îndărăt spre apă, de la apă la foc. Dacă Heraclit, în cea mai importantă dintre aceste reprezentări, de exemplu spunând că focul prin emanația de aburi se întreține singur, sau spunând că din apă se desprinde în parte pământul, în parte focul, este un discipol al al lui Anaximandros, el se arată, pe de altă parte, independent și în contradicție cu

acesta, prin faptul că exclude recele din procesul fizic în vreme ce Anaximandros îl aşezase cu drepturi egale alături de cald, pentru a face umedul să se nască din ambele. Dar pentru Heraclit era o necesitate să procedeze aşa cum a făcut, căci dacă totul trebuie să fie foc, atunci, în toate posibilităţile preschimbărilor sale, nu poate exista deopotrivă şi ceea ce ar fi contrariul său absolut; şi atunci, ceea ce se numeşte recele nu poate fi interpretat decât ca un grad anume al caldului şi nu-şi poate găsi o justificare decât printr-o asemenea interpretare. Mult mai importantă însă decât această abatere de la doctrina lui Anaximandros este însă o altă potrivire cu aceasta: el crede, ca şi înaintaşul său, într-un sfârşit, periodic, mereu repetându-se, al lumii şi într-o mereu reînnoită reînălţare a unei alte lumi din conflagraţia atotnimicitoare. Perioada în care lumea se precipită spre o asemenea conflagraţie generală şi spre destrămarea în focul cel pur este caracterizată de el în mod cu totul surprinzător ca fiind cea a unei dorinţe şi nevoi, şi deplina pieire a lumii în foc, drept urmare a saţietăţii; mai rămâne să ne punem întrebarea cum a înţeles şi a denumit el instinctul, mereu deşteptându-se, al clădirii lumii, revărsarea de sine a lumii în formele multiplicităţii. S-ar părea că formularea grecească, aşa cum a folosit-o el, ne vine în ajutor exprimând gândul că “Saţietatea naşte crima (Hybris)”; şi într-adevăr ne putem întreba o clipă dacă Heraclit nu a dedus, poate, acea reîntoarcere către multiplicitate din Hybris. *(Nota 6)*. Să luăm o clipă în serios acest gând: în lumina pe care o aruncă el, se preschimbă, în faţa privirilor noastre, chipul lui Heraclit însuşi, lumina orgolioasă a ochilor săi se stinge, o trăsătură asemenea unui rid de renunţare dureroasă, de neputinţă, i se întipăreşte pe faţă, şi ni se pare atunci că ştim de ce antichitatea de mai târziu l-a numit “filosoful care plânge”. Nu este acum, astfel înţeles, întregul proces de devenire a lumii un act de pedepsire a Hybrisului? Multiplul, rezultat al unei crime, al unei greşeli vinovate? Metamorfozarea purului în impur, o urmare a nedreptăţii? Nu a fost oare aşezată acum vinovăţia în miezul lucrurilor, şi, prin aceasta, poate, lumea devenirii şi a individualităţilor a fost eliberată de această vinovăţie, dar în acelaşi timp osândită să poarte mereu, iarăşi, veşnic, urmările ei? *(Nota 7)*.

7

Acest cuvânt plin de primejdii, *Hybris,* este de fapt, piatra de încercare pentru orice heraclitean; aici poate ieşi la lumină dacă el şi-a înţeles bine sau greşit maestrul. Există vinovăţie, nedreptate, contradicţie, suferinţă în lumea aceasta a noastră?

Da, strigă Heraclit, dar numai pentru oamenii limitați, pentru cei care se privesc unii pe alții şi nu cu toții împreună, nu pentru zeul constitutiv; pentru aceasta, toate cele care se războiesc între ele se revarsă laolaltă într-o armonie, invizibilă e drept pentru ochiul omului obişnuit, dar de înțeles pentru acela care, aidoma lui Heraclit, este asemenea Zeului contemplator. În fața privirii sale de foc nu mai rămâne nici o picătură de nedreptate în lumea care i s-a revărsat în jur; şi chiar şi acea piedică pe care am putea-o numi cardinală, întrebarea cum anume focul cel pur se poate absorbi în forme atât de impure, e depăşită de el printr-o comparație sublimă. O devenire şi o trecere întru pieire, clădirea şi distrugerea, fără nici o compensare morală, într-o nevinovăție, veşnic rămânând asemenea sieşi nu are pe lumea aceasta decât joaca artistului şi a copilului. Şi astfel, aşa cum se joacă artistul şi copilul, se joacă şi focul care trăieşte veşnic, clădeşte şi destramă, în nevinovăție - şi jocul acesta îl joacă Eonul cu sine însuşi. Preschimbându-se în apă şi în pământ, el îşi clădeşte, ca un copil, castele de nisip pe marginea mării, le înalță şi apoi le destramă; din timp în timp îşi începe de la capăt, jocul. O clipă de sațietate; apoi îl cuprinde din nou nevoia, aşa cum pe artist îl constrânge nevoia de a crea. Nu curajul vinovăției, ci instinctul, mereu, din nou, trezindu-se de a se juca cheamă lumi noi la viață. Câteodată copilul îşi aruncă la o parte jucăria; dar curând o ridică iarăşi, într-o toană nevinovată. Dar îndată ce se apucă să clădească, el îmbină, aşează şi formează totul potrivit unor legi şi unor orânduiri lăuntrice.

Astfel priveşte lumea numai omul estetic, cel care a aflat de la artist şi de la modul de a se constitui al operei de artă cum cearta celor multiple poate purta totuşi în sine o lege şi o îndreptățire, cum artistul se opreşte contemplativ aplecându-se asupra operei de artă şi acționează asupra ei, cum necesitatea şi jocul, contradicția şi armonia, trebuie să se împerecheze pentru conceperea actului artistic. *(Nota 8)*.

Şi cine ar mai cere de la o astfel de filosofie o etică, cu imperativul categoric "Trebuie să faci asta", sau cine măcar i-ar mai face din lipsa uneia un reproş lui Heraclit! Omul este, până la ultima fibră a ființei sale, necesitate şi cu totul şi cu totul "neliber", - dacă prin libertate se înțelege pretenția nebunească de a-şi putea schimba *esența* proprie după toane, ca pe veşminte, o pretenție pe care orice filosofie serioasă de până acum a respins-o cu dispreţul cuvenit. Că atât de puțini oameni cu conştiință trăiesc întru Logos şi potrivit cu măsurile ochiului atoatecontemplator al artistului, se explică prin faptul că sufletele lor sunt umede şi că ochii şi urechile oamenilor, şi mai ales intelectul lor, este un martor înşelător atunci când "noroiul umed le cuprinde sufletele". De ce anume stau astfel lucrurile, aceasta nu se întreabă, aşa cum nu se întreabă de ce focul se preschimbă în apă şi în pământ. Heraclit nu are nici un motiv (aşa cum avea Leibniz) să *trebuiască* să dovedească că această lume ar fi anume cea mai

bună cu putinţă, lui îi ajunge că ea este joaca frumoasă şi nevinovată a Eonului. Omul îi apare, chiar în trăsăturile sale generale, ca o fiinţă neraţională: ceea ce nu contrazice afirmaţia că în întreaga sa fiinţă el îndeplineşte legea raţiunii atoatestăpânitoare. De fapt, omul nici nu ocupă o poziţie deosebit de privilegiată în natură, a cărei aparenţă cea mai înaltă este focul, de pildă sub înfăţişarea stelei, şi nu omul atât de necomplicat. Dacă el, prin legea necesităţii, a primit o parte din foc, atunci el este ceva raţional; atâta vreme cât este alcătuit doar din apă şi pământ, lucrurile stau prost cu raţiunea sa. O îndatorire ca el să trebuiască să recunoască Logosul, anume pentru că el este om, nu există. Dar de ce există apă, de ce există pământ? Pentru Heraclit aceasta este o problemă mult mai serioasă decât să se întrebe de ce sunt oamenii atât de proşti şi atât de răi. În cei mai sublimi şi în cei mai pervertiţi oameni se dezvăluie şi se exprimă aceeaşi legitate şi dreptate. Dacă însă am vrea să-i punem în faţă lui Heraclit întrebarea : de ce focul nu este întotdeauna foc, de ce este el acum apă, acum pământ? atunci el ar răspunde doar: "Este o joacă, n-o luaţi la modul atât de patetic, şi mai ales nu la cel moral!" Heraclit descrie doar lumea existentă, şi simte privind-o, aceeaşi plăcere contemplativă cu care artistul îşi priveşte opera sa în curs de desăvârşire. Pe el îl găsesc întunecat, melancolic, lăcrimos, sumbru, atrabilar, pesimist şi mai cu seamă odios, doar cei care au motivele lor să nu fie mulţumiţi de modul în care el descrie natura omenească. Pe aceştia însă, cu toate antipatiile şi simpatiile lor, cu ura şi iubirea lor, el i-ar privi cu desăvârşită indiferenţă şi le-ar răspunde doar cu precepte cum ar fi "Câinii îl latră pe cel pe care nu-l cunosc" sau "Măgarului îi plac mai mult paiele decât aurul".

De la asemenea nemulţumiri pornesc şi numeroasele plângeri despre obscuritatea stilului heraclitic: probabil că niciodată nu a existat un om care să scrie mai limpede şi mai luminos. Fireşte, foarte concis, şi prin aceasta obscur, bineînţeles pentru cei care citesc grăbit. Dar este cu totul inexplicabil cum anume ar putea să scrie cu intenţie neclar, un filosof - cum se obişnuieşte să i se reproşeze lui Heraclit - dacă nu are motive să-şi ascundă gândurile, sau nu e destul de şarlatan să-şi travestească în cuvinte lipsa de gânduri. Dacă trebuie, aşa cum spune şi Schopenhauer, ca în chestiunile care ţin de viaţa obişnuită, practică, să evităm cu grijă, printr-o cât mai mare claritate, orice neînţelegeri posibile, atunci cum am avea voie ca în domeniile cele mai dificile, mai abstruse, mai greu accesibile ale gândirii, care constituie sarcinile filosofiei, să ne exprimăm nelămurit, ba chiar enigmatic? Şi în ceea ce priveşte concizia, Jean Paul ne oferă o bună învăţătură: "Întru totul este potrivit ca tot ceea ce este măreţ - adică având mult înţeles pentru cel dotat cu puterea rară de înţelegere - să se vorbească doar pe scurt şi (prin aceasta) obscur, astfel ca spiritul calp să-şi lămurească aceste spuse mai degrabă ca fiind lipsite de sens decât să şi le traducă în propria lui goliciune de sens. Căci spiritele vulgare au o abilitate urâcioasă de a nu vedea

în cea mai profundă şi mai bogată spusă nimic altceva decât propria lor opinie măruntă, de toate zilele". De altfel, cu toate acestea, Heraclit nu le-a scăpat "spiritelor calpe" încă şi stoicii l-au răstălmăcit în gândirea lor plată şi au coborât percepţia sa fundamentală, atât de nobil estetică, a jocului lumii în consideraţiile comune despre carcaterul utilitar al lumii, şi anume pentru foloasele oamenilor; astfel că, în asemenea capete, fizica sa a devenit un optimism grosolan cu invitaţii continui adresate lui X şi lui Y îndemnându-i: *plaudite amici*!

8

Heraclit era mândru; şi când un filosof ajunge la mândrie, e vorba atunci de o mare mândrie. Lucrarea sa nu l-a împins niciodată în faţa unui "public", în faţa aplauzelor maselor de oameni şi corului entuziast al contemporanilor. Esenţa filosofului este de natură să-l îndemne mai curând la a parcurge singuratic drumul său. Înzestrările sale sunt dintre cele mai rare, într-un anumit sens cele mai nenaturale, şi, prin acesta chiar, făcându-l exclusiv şi duşmănos chiar faţă de cei cu daruri deopotrivă. Zidurile între care el îşi ajunge sieşi trebuie să fie de diamant, dacă nu se vor sparte şi dărâmate, căci totul şi toate sunt în mişcare împotriva lui. Călătoria sa spre nemurire este mai grea şi mai presărată cu obstacole decât a oricărui altuia; şi totuşi nimeni nu poate să creadă cu mai multă siguranţă decât tocmai filosoful că el va ajunge la ţintă - pentru că el nu ştie unde anume ar trebui să se aşeze decât pe aripile larg desfăcute ale tuturor timpurilor; căci nepăsarea faţă de cele prezente şi momentane stă în fiinţa însăşi a marilor naturi filosofice. El are adevărul: roata timpului n-are decât să se rostogolească oriîncotro vrea, ea nu va putea niciodată fugi de adevăr. Este important să aflăm despre asemenea oameni că au trăit cu adevărat odată. De exemplu, nu ne-am putea imagina niciodată mândria lui Heraclit ca o simplă posibilitate nerealizată. *(Nota 9)*. În sine, fiecare efort spre cunoaştere pare, prin însăşi natura lui, să fie veşnic nesatisfăcut şi nesatisfăcător. Din cauza aceasta nimeni, dacă nu s-a lăsat învăţat de istorie, nu va putea crede vreodată cu o atât de imperială convingere şi preţuire pentru sine însuşi că ar fi singurul pretendent cu succes al adevărului. Asemenea oameni trăiesc într-un solar propriu; acolo se cuvine să fie căutaţi. Chiar şi un Pythagoras, un Empedocles se comportau faţă de ei înşişi cu o preţuire supraomenească, aproape cu o sfială religioasă; însă lanţul milei, prins în verigile măreţei convingeri în adevărul migraţiei sufletelor şi a unităţii celor ce vieţuiesc, i-a condus din nou către ceilalţi oameni, spre vindecarea şi mântuirea lor. Simţământul sin-

gurătăţii însă, care îi pătrunde întreaga fiinţă eremitului din Efes din preajma templului Artemisei, nu poate fi bănuit decât de cei care încremenesc în pustietăţile cele mai sălbatice ale munţilor. De la el nu izvorăşte nici un simţământ puternic al impulsurilor milei, nici o dorinţă de a voi să-i ajute, să-i vindece şi să-i salveze pe semeni. Este o stea lipsită de atmosferă. Ochiul său, pâlpâitor îndreptat spre lăuntru, priveşte mort şi îngheţat, parcă părelnic doar, spre afară. Jur împrejurul lui, nemijlocit spărgându-se de zidurile fortăreţei mândriei sale, izbesc valurile amăgirii şi ale absurdităţii; el îşi întoarce cu silă faţa de la ele. Dar chiar şi oamenii cu inima simţitoare îşi leapădă o asemenea mască turnată parcă în bronz; o asemenea fiinţă ar putea părea mai uşor de înţeles într-un sanctuar depărtat, izolat, printre imagini zeieşti, într-o arhitectură rece, liniştit-sublimă. Printre oameni, Heraclit era, ca om, cu neputinţă de înţeles, incredibil; şi când era, poate, văzut cum urmărea cu atenţie jocul zgomotos al copiilor, atunci fără îndoială el gândea ceea ce nici un om n-a gândit vreodată într-o asemenea împrejurare: că este asemenea jocului marelui copil al lumii, Zeus. El nu avea nevoie de oameni, nici chiar pentru lucrările sale de cunoaştere; pentru el nu existau lucruri despre care el i-ar fi putut întreba pe ei şi despre care celelalte fiinţe s-ar fi putut osteni să-l întrebe. Vorbea cu dispreţ despre asemenea oameni dispuşi să întrebe, să culeagă, pe scurt "istorici". "Pe mine însumi mă caut şi mă scrutez eu", spunea el despre sine, cu un cuvânt prin care se denumeşte cercetarea unui oracol: ca şi cum el ar fi fost cel care cu adevărat ar fi împlinit şi desăvârşit formula delfică: Cunoaşte-te pe tine însuţi", el şi nimeni altul.

Însă ceea ce el desprindea din ascultarea acestui oracol, era un lucru pe care el îl socotea drept înţelepciunea nemuritoare şi veşnic demnă de a fi cumpănită şi interpretată, cu o nemărginită putere de acţiune şi timp, după chipul spuselor profetice ale Sibylei. Este de ajuns pentru omenirea ori cât de târzie, de după el: fie şi numai că un asemenea mesaj s-ar lăsa desluşit doar ca o spusă a oracolului, ceea ce el, asemenea zeului delfic, "nici nu spune, nici nu ascunde". Spusele lui, "fără surâs, podoabe şi mirodenii", mai degrabă ca şi cu "spume la gură" rostite, vor trebui să răzbată până la miile de urechi ale viitorului. Căci lumea are veşnic nevoie de adevăr, şi deci are veşnic nevoie de Heraclit; cu toate că el nu are nevoie de lume şi de oamenii ei. Ce-i pasă lui de renumele şi faima sa? Faima *lui* printre "muritorii mereu perindându-se mai departe", cum exclamă el cu ironie. Faima lui îi impresionează poate pe oameni, nu pe el, nemurirea umanităţii are nevoie de el, nu el de nemurirea omului Heraclit. Lucrul acela pe care l-a contemplat el, învăţătura despre prezenţa *legii în devenire şi a jocului în necesitate* va trebui de acum înainte să fie veşnic contemplată; el este cel care a ridicat cortina din faţa acestui cel mai măreţ dintre spectacolele jocului.

9

În vreme ce în fiecare cuvânt al lui Heralict se rosteşte mândria şi măreţia maiestuoasă a adevărului, dar a adevărului cuprins în intuiţii, nu a celui căţărându-se cu efort pe scara de frânghie a logicii, în vreme ce el, în fascinaţia lui sibilinică contemplă dar nu spionează, recunoaşte dar nu calculează, i se aşează alături, în persoana contemporanului său Parmenides, o imagine fraternă, de asemenea în chipul unui profet al adevărului, dar dăltuit parcă în gheaţă şi nu în foc, şi răspândind din sine o lumină pătrunzătoare, rece.

Parmenides a avut, probabil de abia la o vârstă înaintată, un moment de abstracţie neînchipuit de pură, netulburată de nici o înfăţişare a realităţii şi cu desăvârşire lipsită de sânge; acest moment - mai puţin grecesc decât oricare altul în cele două secole ale epocii tragice - al cărui rezultat este învăţătura despre fiinţă, a devenit o piatră de hotar pentru propria sa viaţă, pe care el a împărţit-o în două perioade: în acelaşi timp însă, tot acest moment împarte gândirea presocratică în două jumătăţi, dintre care prima poate fi numită anaximandrică, şi cea de a doua, tocmai, parmenidică. Prima perioadă, mai veche, din propria gândire filosofică a lui Parmenides, mai poartă şi ea întipăritura lui Anaximandros; ea a dat la lumină un sistem filosofico-fizical articulat până la capăt, ca răspuns la întrebările lui Anaximandros. Când mai târziu l-a cuprins acel fior de gheaţă al abstracţiunii şi i s-a ridicat în faţă principiul de desăvârşire simplitate care vorbeşte despre fiinţă şi nefiinţă, atunci printre multele învăţături mai vechi, de el însuşi aruncate pradă nimicniciei, s-a numărat şi propriul său sistem. Totuşi se pare că nu şi-ar fi pierdut cu totul orice pietate părintească faţă de pruncul viguros şi bine format al tinereţii sale, şi din cauza aceasta a putut să spună: “E adevărat că există un singur drum; dacă însă vreodată ar vrea cineva să pornească pe un altul, atunci părerea mea mai veche este, prin părţile ei bune şi prin consecvenţa ei, singura justă”. Apărându-se cu această întorsătură de frază, el i-a acordat sistemului său fizic mai timpuriu un spaţiu demn şi cuprinzătorîn marele său poem *Despre natur*ă, care trebuie în fond să proclame noua sa concepţie ca fiind singura îndrumătoare spre adevăr. Şi această îngăduinţă părintească, chiar dacă prin ea s-ar fi putut strecura o eroare, rămâne ca un rest de sensibilitate omenească într-o natură, care, prin rigoarea ei logică, s-a pietrificat de-a dreptul, transformându-se aproape într-o maşină de gândire.

Parmenides, ale cărui legături personale cu Anaximandros mie nu mi se par incredibile, al cărui punct de pornire din învăţătura lui Anaximandros este nu numai credibil ci chiar evident, manifestă şi el aceeaşi neîncredere faţă de separarea completă a unei lumi, care este o lume doar în devenire, neîncredere pe care o simţise şi Heraclit şi care-l dusese la negarea fiinţei în sine. Amândoi au căutat o cale de ieşire din acea înfruntare şi despărţire a unei ordini lumeşti

duale. Acel salt în nedeterminat, nedeterminabil, prin care Anaximandros se refugiase o dată pentru totdeauna în regnul devenirii şi al calităţilor sale empiric date, nu era uşor pentru nişte minţi alcătuite pe o asemenea independenţă de gândire cum erau cele ale lui Heraclit şi Parmenides; ei au căutat la început să meargă păşind ferm atât cât se putea de departe şi şi-au rezervat să încerce saltul din acel loc din care piciorul n-ar mai fi putut găsi sprijin, iar ei ar fi trebuit să sară ca să nu cadă. Amândoi şi-au îndreptat mereu privirile, iarăşi şi iarăşi, tocmai spre acea lume pe care Anaximandros o condamnase cu atâta melancolie şi pe care o explicase ca fiind locul greşelii vinovate şi totodată locul de penitenţă pentru nedreptatea devenirii. Contemplând acea lume, Heraclit a descoperit, după cum ştim, ce miraculoasă ordine, regularitate şi certitudine se dezvăluie în acea devenire; şi de aici a dedus că devenirea însăşi nu poate câtuşi de puţin să fie vinovată şi nedreaptă. O privire cu totul diferită era cea a lui Parmenides; el a comparat însuşirile una cu alta şi a crezut că vede că nu sunt toate deopotrivă, ci trebuie să fie ordonate în două categorii. Dacă, de exemplu, compara lumina cu întunericul, era vizibil că cea de-a doua însuşire era doar *negaţia* primeia; şi astfel, el a deosebit calităţi pozitive şi negative, străduindu-se cu toată seriozitatea să regăsească şi să determine fiecare asemenea contradicţie fundamentală în întreaga împărăţie a naturii. Metoda sa în această privinţă era următoarea: lua câte o pereche de contrarii, de exemplu, uşorul şi greul, subţirele şi grosul, activul şi pasivul, şi le apropia de acea contradicţie exemplară dintre lumină şi întuneric: ceea ce corespundea luminii era calitatea pozitivă, ceea ce corespundea întunericului, cea negativă. Dacă lua, să spunem, greul şi uşorul, atunci uşorul cădea de partea luminii, greul de partea întunericului; şi astfel greul căpăta pentru el valoare doar ca negaţie a uşorului, uşorul însă era o însuşire pozitivă. Şi chiar şi din această metodă se desprinde o capacitate activă, refuzându-se insinuărilor simţurilor de a proceda abstract-logic. Greul pare să li se ofere de-a dreptul energic simţurilor ca o calitate pozitivă; aceasta nu l-a împiedicat pe Parmenides să-l aşeze sub pecetea unei negaţii. La fel a desemnat pământul în opoziţie cu focul, recele în opoziţie cu caldul, densul în opoziţie cu rarefiatul, femininul în opoziţie cu masculinul, pasivul în opoziţie cu activul, numai ca negaţii: astfel că, în faţa privirii sale, lumea noastră empirică s-a despărţit în două sfere separate, în cea a însuşirilor pozitive - cu un caracter luminos, focos, cald, uşor, rarefiat, activ-masculin - şi în cea a însuşirilor negative. Acestea din urmă exprimă în fond doar lipsa, absenţa celorlalte, celor pozitive, ca fiind întunecoasă, pământeană, rece, grea, densă şi mai ales ca feminin-pasivă în caracterul ei. În loc de expresiile "pozitiv" şi "negativ", el a folosit termenul ferm "fiind" şi "nefiind", şi a ajuns astfel la principiul că, în contradicţie cu Anaximandros, această lume a noastră cuprinde ceva care fiinţează dar de fapt şi ceva nefiinţător. Fiindul nu mai trebuie căutat în afara lumii şi deopotrivă mai

presus de orizontul nostru; ci în fața noastră, și pretutindeni, în orice devenire este cuprins ceva care este *fiind* și în activitate.

Dar cu acestea îi mai rămânea sarcina de a da răspuns exact la întrebarea: “Ce este devenirea?” - și aici a fost momentul în care el a trebuit să facă acel salt, pentru ca să nu cadă, deși poate pentru asemenea naturi cum este cea a lui Parmenides chiar și acest salt are de fapt semnificația unei căderi. Dar ajunge cu asta, căci chiar intrăm în ceață, în mistica acelor *qualitates occultae*, și chiar într-un fel în mitologie. Parmenides contemplă, ca și Heraclit, devenirea și nestatornicia generală și-și poate explica o trecere întru pieire doar prin faptul că nefiindul trebuie să aibă vină în această privință. Căci cum ar putea fiindul să poarte vinovăția pieirii? Tot astfel însă trebuie ca nașterea, intrarea în ființă, să se producă cu ajutorul nefiindului: căci fiindul există, dintotdeauna de față și nu poate, de la sine, să ajungă la ființă și nu poate explica nici un fel de căpătare a ființei. Astfel că, atât nașterea întru ființă cât și pieirea din ființă se produc prin însușirile negative. Faptul, însă, că cel care a luat ființă are un conținut, și că cel care piere își pierde un conținut, presupune că însușirile pozitive - adică tocmai acest conținut - ele însele se împart deopotrivă în ambele procese. Pe scurt, rezultă principiul: “Pentru devenire este necesar atât fiindul cât și nefiindul; când aceștia doi acționează laolaltă, rezultă o devenire”. Dar cum ajung să se împerecheze pozitivul și negativul? Nu ar trebui, dimpotrivă, să fugă veșnic unul de altul, ca fiind contrarii, și prin aceasta făcând imposibilă orice devenire? Aici Parmenides apelează la *qualitas occulta*, la o înclinare mistică a contrariilor de a se apropia și atrage reciproc, și el face sensibilă această opoziție prin numele de Aphrodita și prin relația empiric cunoscută a masculinului cu femininul. Puterea Aphroditei este cea care le leagă laolaltă, împerechindu-le pe aceste contrarii, fiindul și nefiindul. O dorință aduce laolaltă elementele răzvrătindu-se unul împotriva altuia și urându-se unul pe altul; rezultatul este o devenire. Când dorința aceasta s-a împlinit, ura și împotrivirea lăuntrică împing fiindul și nefiindul iarăși departe unul de altul - și atunci omul spune “lucrul acesta piere”.

10

Însă nimeni nu se aventurează nepedepsit în abstracții atât de înfricoșătoare cum sunt “Fiindul” și “Nefiindul”; îți îngheață treptat sângele în vine când le atingi. A fost o zi când Parmenides a avut o idee ciudată, care părea să devalorizeze toate combinațiile sale mai timpurii de gândire, astfel că i-a venit cheful să le arunce la o parte ca pe o pungă cu monede vechi și scoase din uz.

În mod obişnuit se consideră că şi o impresie din afară, nu numai consecvenţa dinăuntru, activă, a unor concepte ca "fiindul" şi nefiindul", au contribuit laolaltă la ideea originală pe care a avut-o în acea zi, şi anume cunoaşterea teologiei bătrânului şi mult umblatului rapsod, al cântăreţului zeificării mitice a naturii, Xenophanes din Colophon. Xenophanes a trăit o viaţă ieşită din comun ca poet rătăcitor şi prin călătoriile sale a ajuns un om foarte învăţat şi foarte în măsură să-i înveţe pe alţii, el se pricepea să întrebe şi să povestească; din cauza aceasta Heraclit îl număra printre polihistori şi mai cu seamă printre naturile "istorice" în înţelesul de care am pomenit. De unde şi când pornirea aceasta mistică l-a condus spre Unul şi Veşnicul Nemişcat nu va putea stabili nimeni vreodată. Poate că a fost o concepţie firească pentru bătrânul, în sfârşit, ajuns să se statornicească după agitaţia rătăcirilor sale şi după neodihnitele studii şi cercetări ale celor înalte şi mărețe, deschizându-şi ochii spre viziunea unei linişti zeieşti, a încremenirii tuturor lucrurilor într-o panteistică pace primordială, aşa cum i se arăta în faţa sufletului. De altfel, mi se pare pur întâmplător faptul că exact într-un acelaşi loc, în Elea, au trăit un timp laolaltă doi oameni care purtau fiecare în minte câte o concepție unitară; ei nu alcătuiesc o şcoală şi nu au nimic în comun din care unul din ei să poată învăța de la celălalt şi să-i poată învăța mai departe pe alţii. Căci izvorul acestei concepţii despre unitatea lucrurilor este la oricare din ei de-o cu totul altă natură, chiar opusă, celei a celuilalt; şi dacă vreunul din ei a cunoscut măcar învăţătura celuilalt, ar fi trebuit, ca s-o poată înțelege, să şi-o traducă întâi în propria sa limbă. Dar printr-o asemenea traducere s-ar fi pierdut, oricum, exact specificul celeilalte doctrine. Dacă Parmenides a ajuns la unitatea Fiindului exclusiv printr-o presupusă consecvență logică, şi a desprins-o din conceptul Fiinţei şi Neființei, Xenophanes este un mistic religios şi, prin concepţia sa despre unitatea mistică, aparţine de-a dreptul secolului al VI-lea. Chiar dacă nu a fost o personalitate la fel de dominatoare cum a fost Pythagoras, a manifestat totuşi, în călătoriile sale, aceeaşi înclinaţie şi pornire de a-i face pe oameni mai buni, de a-i purifica, de a-i vindeca. El este învăţătorul în domeniul moral, dar aflat încă pe treapta rapsodului; în vremuri mai târzii, ar fi fost un sofist. În îndrăzneaţa sa desconsiderare a moravurilor şi aprecierilor existente, el nu-şi are egal în Grecia; dar prin aceata el nu s-a retras câtuşi de puțin în singurătate, cum au făcut-o Heraclit şi Platon, ci, dimpotrivă, s-a înfăţişat în faţa publicului, a cărui admiraţie gălăgioasă faţă de Homer, a cărui înclinaţie pătimaşă spre onorurile la jocurile şi serbările sportive, a cărui adorare acordată pietrelor cioplite cu chip omenesc el le-a condamnat cu mânie şi dispreţ, şi totuşi altminteri decât o făcea certărețul Thersit. Libertatea individului atinge cu el un punct foarte înalt, şi el este înrudit mai îndeaproape cu Parmenides tocmai prin această aproape de nimic strunită lepădare a oricăror convenţionalisme, mai degrabă decât prin cunoaşterea acelei unităţi şi unicităţi supreme, divine,

pe care el a contemplat-o odată, cu o intensitate a viziunii unică pentru secolul său, şi care nu are în comun cu Fiinţa unică a lui Parmenides decât formula şi termenul, dar sigur, nu şi originea.

Mai degrabă s-ar putea spune că starea de spirit în care Parmenides şi-a găsit doctrina despre Fiinţă era exact opusă. Şi în această stare de spirit şi în clipa respectivă el şi-a cântărit cele două contrarii acţionând laolaltă, a căror dorinţă iubitoare şi ură constituie lumea şi devenirea, Fiindul şi Nefiindul, însuşirile pozitive şi negative - şi s-a oprit într-o dăinuitoare neîncredere faţă de conceptul însuşirii negative, Nefiindul. Căci poate ceva care nu este să fie o însuşire? Sau, formulând întrebarea la un mod mai principial: poate oare ceva care nu este să fie? Singura formă de cunoaştere însă, căreia îi acordăm imediat o încredere nemijlocită şi a cărei nagare echivalează cu nebunia, este tautologia A=A. Însă tocmai această cunoaştere tautologică i-a strigat neînduplecată în faţă: Cee ce nu este, nu este! Ceea ce este, este! Şi deodată el a simţit un păcat logic monstruos apăsându-i viaţa; el doar acceptase dintotdeauna, fără vreo ezitare, că există calităţi negative, că există adică Nefiindul, că deci, formal exprimat, A=non A; ceea ce nu poate exprima altceva decât deplina perversitate a gândirii. E adevărat, aşa cum se gândea el mai departe, marea mulţime a oamenilor judecă cu o egală perversitate a gândirii: el însuşi nu a făcut altceva decât să participe la crima generală împotriva logicii. Dar în aceeaşi clipă în care el se ştie acuzat de o asemenea crimă, îl împresoară deodată aureola unei descoperiri, pentru că a găsit un principiu, cheia pentru taina lumii, mântuindu-l de orice nebunie omenească, şi el coboară acum, susţinut de mâna fermă şi înfricoşătoare a adevărului tautologic, păşind peste Fiinţă, în adâncul tuturor lucrurilor.

Şi în drumul său într-acolo, îl întâlneşte pe Heraclit - o întâlnire nenorocoasă! Lui, care a mizat totul pe cea mai riguroasă despărţire a Fiinţei de Nefiinţă, trebuia să-i fie, exact în clipa aceea, profund detestabil jocul de antinomii al lui Heraclit; principiu ca acesta "Suntem şi tot deodată nu suntem", "Fiinţa şi Nefiinţa este, deopotrivă şi deodată, aceeaşi iarăşi şi deopotrivă neaceeaşi", principiul prin care devenea iarăşi tulbure şi inextricabil tot ceea ce el însuşi tocmai luminase şi limpezise, i-a insuflat acum o furie nestăpânită: "În lături cu oamenii, a strigat el atunci, care par să aibă două capete şi totuşi nu ştiu nimic! Pentru ei toate se mişcă veşnic şi curg, chiar şi gândirea lor! Ei privesc nesimţitori lucrurile din jur, dar ar trebui să fie deopotrivă surzi şi orbi pentru a învălmăşi astfel laolaltă contrariile!" Felul în care neînţelegerea maselor era glorificată prin jocul antinomiilor şi lăudată ca fiind însuşi piscul oricărei cunoaşteri era pentru el o experienţă dureroasă şi de neînţeles.

Şi atunci el s-a cufundat în baia îngheţată a cumplitelor sale abstractizări. Ceea ce este adevărat trebuie să fie într-un veşnic prezent, despre acel lucru nu se poate spune "a fost", "va fi". Fiindul nu poate fi un devenit, căci de unde şi

din ce anume ar fi putut deveni el? Din Nefiind? Dar acela nu există şi nu poate da naştere la nimic din sine. Din Fiind? Acesta nu ar putea zămisli nimic altceva decât pe sine însuşi. Tot astfel stau lucrurile şi cu pieirea; ea este doepotrivă imposibilă ca şi devenirea, ca orice schimbare, ca orice creştere, orice scădere. Şi este valabil întrutotul principiul: Toate cele despre care se poate spune "a fost" sau "va fi" nu sunt, nu există, şi despre nimic din cele ce au fiinţă nu se va putea spune niciodată "nu este". Cel care are fiinţă, Fiindul, este indivizibil, căci unde există o a doua putere care l-ar putea diviza? Este imobil, căci unde anume s-ar putea mişca? El nu poate fi nici nesfârşit de mare, nici nesfârşit de mic, căci este desăvârşit, şi o nesfârşire dată ca fiind desăvârşită este o contradicţie. Şi astfel pluteşte Fiindul limitat, desăvârşit, imobil, pretutindeni în echilibru, în fiecare punct al său deopotrivă desăvârşit, asemenea unei sfere, dar nu într-un spaţiu; căci altminteri acest spaţiu ar fi un al doilea Fiind. Dar nu pot exista mai multe Fiinduri, căci pentru a le despărţi ar trebui să mai existe ceva între ele care să nu fie Fiindul; o presupunere care se exclude de la sine. Astfel că există doar veşnica Unitate.

Când, însă, Parmenides îşi întoarce privirea spre lumea devenirii, a cărei existenţă el căutase mai înainte s-o înţeleagă prin combinaţii atât de pătrunzătoare, atunci i s-a mâniat ochiul, pentru că vedea pretutindeni devenirea, şi urechea pentru că auzea aceeaşi devenire. "Nu mai urmaţi ochiul acesta prost, sună acum imperativul său, şi nici auzul răsunător sau limba, ci cercetaţi doar cu puterea gândirii!" Prin aceasta el a formulat o foarte importantă, chiar dacă neîndestulătoare şi, în urmările ei, fatală prima critică a aparatului de cunoaştere: prin faptul că a despărţit cu brutalitate simţurile de capacitatea de a gândi în abstracţii, deci de raţiune, şi ca şi când ar fi vorba de două putinţe cu totul separate una de alta, el a sfărâmat însuşi intelectul şi a încurajat acel divorţ în întregime eronat dintre "spirit" şi "trup", şi care, mai ales de la Platon, apasă asupra filosofiei ca un blestem. Toate percepţiile senzoriale, se pronunţă Parmenides, rezultă doar în înşelăciuni, în erori, şi principala eroare este tocmai că ele creează iluzia că şi Nefiindul ar fi, că şi devenirea ar avea o fiinţă. Toată acea multiplicitate şi diversitate colorată a lumii cunoscute prin experienţă, schimbarea necontenită a însuşirilor ei, ordonarea ei în curs ascendent şi descendent, sunt respinse fără cruţare ca o simplă aparenţă şi nălucire; de la ea nu e nimic de aflat şi de învăţat, deci e o simplă risipă orice osteneală pe care ne-am mai da-o cu această lume mincinoasă, cu totul şi cu totul iluzorie, şi înfăţişându-ni-se înşelătoare prin simţuri. Şi cine judecă în toate, aşa cum a făcut-o Parmenides, încetează de a mai fi în detalii izolate cu un cercetător al naturii, simpatia sa faţă de fenomenele naturii moare, şi el îşi hrăneşte singur ura pornită din faptul că nu poate scăpa de această veşnică înşelăciune a simţurilor. Numai în cele mai decolorate şi mai abstracte generalizări, numai

în învelişurile goale ale celor mai imprecise cuvinte ar mai putea sălăşlui acum adevărul, ca într-un cocon de pânze de păianjen; şi alături, lângă un asemenea "adevăr" filosoful însuşi adastă asemenea unei abstracţii fără viaţă, învăluită în formule. Păianjenul vrea să sugă sângele victimei sale; însă filosoful parmenidian urăşte de fapt sângele victimei, sângele empiriei care-i este jertfită.

11

Şi acesta a fost un grec, a cărui perioadă de înflorire este aproximativ simultană cu izbucnirea revoluţiei ioniene. Unui grec îi era pe atunci cu putinţă să fugă din realitatea prea îmbelşugată ca dintr-un schematism şarlatanesc, doar al puterilor imaginaţiei - nu, de pildă, ca Platon în împărăţia ideilor veşnice, în atelierul creatorilor de lumi pentru a-şi odihni ochiul printre formele originare indestructibile ale lucrurilor - ci în liniştea îngheţată de moarte, a conceptelor celor mai reci, mai mute, ale fiinţei. Dar ar trebui să ne ferim să explicăm o asemenea situaţie prin false analogii. Acea fugă nu era fuga de lume în sensul pe care i-l dau filosofii indici, ea nu era determinată de o profundă convingere religioasă a depravării, nestatorniciei, şi urâţeniei existenţei; acel ultim scop, liniştea fiinţei, nu era dorit ca o scufundare mistică într-o contemplaţie sieşi suficientă, voluptoasă, care pentru oamenii obişnuiţi rămâne o enigmă şi o problemă. Gândirea lui Parmenides nu are în sine nimic din aburul întunecat, îmbătător, al gândirii indice, care poate nu e cu totul imperceptibil la Pythagoras şi Empedocles; lucrul remarcabil în această situaţie, la vremea aceasta, este poate tocmai inodorul, incolorul, neînsufleţitul, diformul, totala lipsă de sânge, de religiozitate şi de căldură etică, schematismul abstract - la un grec! - şi, mai presus de toate, însă, formidabila energie a tensiunii spre *certitudine*, într-o epocă a gândirii mitice şi a unei fantezii fantastic însufleţite. "O singură certitudine doar acordaţi-mi zeilor!" este rugăciunea lui Parmenides, "şi fie pe marea nesiguranţei o singură scândură de-ajuns de lată pentru a mă putea întinde pe ea! Tot ceea ce devine, tot ceea ce e îmbelşugat, multicolor, înfloritor, înşelător, fascinant, viu, toate acestea luaţi-le pentru voi; şi mie daţi-mi doar o singură certitudine săracă şi goală!"

Tema ontologiei este cea care preludiază în filosofia lui Parmenides. Experienţa nu i-a oferit niciodată o Fiinţă aşa cum o gândea el, dar din faptul că o putea gândi el a hotărât că trebuia să existe; o concluzie care se sprijină pe premisa că avem un organ al cunoaşterii care pătrunde în esenţa lucrurilor şi este independent de experienţă. Materia gândirii noastre, potrivit lui Parmenides, nu se află câtuşi de puţin în contemplare, ci vine de altundeva,

dintr-o lume extrasenzorială la care avem acces doar prin gândire. De fapt, Aristotel a demonstrat în mod convingător în cazul unor asemenea sofisme că existenţa nu face parte niciodată din esenţă, existenţa nu aparţine esenţei lucrului. Tocmai din cauza aceasta nu trebuie, ca pornind de la conceptul de "Fiinţă" - a cărei *essentia* este tocmai fiinţarea - să se conchidă într-o *existentia* a fiinţei. Adevărul logic al opoziţiei "fiinţă" şi "nefiinţă" este cu totul vid, şi dacă nu poate fi dat obiectul care constituie fundamentul, dacă nu poate fi dată intuiţia din care, prin abstracţie, este dedusă această opoziţie, ea rămâne, fără o asemenea întoarcere la intuiţie şi contemplare, doar un joc cu reprezentările, prin care în fapt nu se poate cunoaşte nimic. Căci criteriul pur logic al adevărului, cum ne învaţă Kant, anume concordanţa unei cunoaşteri cu legile generale şi formale ale înţelegerii şi raţiunii, este într-adevăr acea *conditio sine qua non*, prin urmare condiţia negativă a oricărui adevăr; mai departe însă logica nu poate merge, şi eroarea care priveşte nu forma, ci conţinutul, logica nu o poate descoperi prin nici o piatră de încercare. Îndată însă ce se caută conţinutul adevărului logic al opoziţiei "ceea ce este, este; ceea ce nu este, nu este", nu se găseşte în fapt nici o singură realitate care să fie alcătuită riguros potrivit acestei opoziţii; pot să spun despre un arbore atât: "este" în comparaţie cu toate celelalte lucruri care nu sunt arbori, cât şi "devine", în comparaţie cu el însuşi într-un alt moment al timpului său, cât şi în sfârşit, "nu este", de pildă "acesta nu este încă un arbore", atâta vreme cât privesc arbustul. Cuvintele sunt doar simboluri pentru relaţiile lucrurilor între ele şi faţă de noi şi nu ating nicicând adevărul absolut; şi însuşi cuvântul "a fi" desmenează doar relaţia cea mai generală care leagă laolaltă toate lucrurile, tot aşa cum o face şi cuvântul "a nu fi". Dacă însă existenţa lucrurilor înseşi nu poate fi dovedită, atunci relaţia lucrurilor între ele, aşa numita "fiinţă" şi "nefiinţă" nu ne poate conduce cu nici un pas mai aproape de tărâmul adevărului. Prin cuvinte şi concepte nu vom răzbate niciodată dincolo de peretele relaţiilor, cumva în vreun fabulos fond originar al lucrurilor, şi chiar şi în formele pure ale senzorialului şi ale raţiunii, în ce priveşte spaţiul, timpul şi cauzalitatea nu câştigăm nimic care să semene cu o *veritas aeterna*. Pentru subiect este absolut imposibil să vrea să vadă şi să cunoască în afară şi dincolo de sine însuşi, în aşa măsură imposibil încât cunoaşterea şi fiinţa sunt cele mai contradictorii dintre toate sferele. Şi dacă Parmenides, în naivitatea plină de ignoranţă a criticii intelectului aşa cum se înfăţişa în acea vreme, îşi putea închipui că ar ajunge de la conceptul pentru veşnicie subiectiv la o fiinţă-în-sine, astăzi, după Kant, este o crasă ignoranţă dacă ici şi colo, mai ales printre teologii lipsiţi de instrucţie şi care vor să se joace de-a filosofii, se mai prezintă sarcina filosofiei "cuprinderea absolutului prin conştiinţă", poate chiar sub forma "absolutul este dat dinainte, altminteri cum ar mai putea fi el căutat?", după cum s-a exprimat Hegel, dar cu întorsătura pe

care i-a dat-o Beneke, anume “că ființa trebuie într-un fel să fie dată, trebuie într-un fel să fie accesibilă pentru noi, căci altminteri nici n-am putea avea noțiunea ființei.” Noțiunea ființei! Ca şi cum nu s-ar arăta chiar şi în etimologia cuvântului fie şi cea mai sărăcăcioasă origine empirică! Căci *esse* înseamnă în fond doar “a respira”: căci dacă omul are nevoie de respirație mai presus de orice alt lucru, atunci el îşi transpune această convingere, a faptului că el însuşi respiră şi trăieşte, dintr-o metaforă, adică prin ceva ilogic, asupra celorlalte lucruri şi concepte existența lor ca respirație prin analogie cu oamenii. Înțelesul originar al cuvântului se şterge curând; dar rămâne întotdeauna faptul că omul îşi reprezintă existența altor lucruri prin analogie cu propria lui existență, deci antropomorfic, şi oricum printr-o translație nelogică. Chiar şi pentru oameni, deci dincolo de orice transpunere, fraza “respir, deci există o ființare”, este cu totul neîndestulătoare; întrucât împotriva ei trebuie să se ridice aceeaşi obiecție ca şi împotriva unei formulări cum ar fi *ambulo, ergo sum*, sau *ergo est.*

12

Cealaltă noțiune, având o sferă mai largă decât cea a ființei, şi ea de asemenea întemeiată de Parmenides, chiar dacă nu la fel de fericit aplicată ca de discipolul său Zenon, este cea a infinitului. Nu poate exista nimic infinit, căci pornind de la o asmenea presupunere s-ar ajunge la noțiunea contradictorie a unei infinități finite. Întrucât însă realitatea noastră, lumea care ne este dată, prezintă pretutindeni caracterul unei astfel de infinități finite, aceasta înseamnă că ea este în esența ei o contradicție față de logic, şi prin aceasta împotriva realului, şi este iluzie, minciună, fantasmă. Zenon s-a folosit mai ales de metoda indirectă de demonstrație; spunea de exemplu, “nu poate exista nici o mişcare de la un loc la altul; căci dacă ar exista aşa ceva, atunci ar exista o infinitate finită; însă aceasta este o imposibilitate”. Achile nu poate ajunge pe broasca țestoasă care în trecere are un mic avans; căci pentru a ajunge la punctul de la care porneşte broasca țestoasă, el trebuie să fi alergat deja nenumărate, infinit de multe spații, anume, la început, jumătatea spațiului care-i desparte, apoi, o pătrime, apoi, o optime, apoi, o şaisprezecime şi tot aşa mai departe, în infinitum. Dacă el o ajunge în fapt pe broasca țestoasă, atunci aceasta este un fenomen ilogic, şi deci oricum nu este un adevăr, nu este nici o realitate, nici o adevărată ființă, ci doar o iluzie. Căci nu este niciodată posibil să se ducă la bun sfârşit ceea ce este nesfârşit, infinit. Un alt mijloc, mai popular, de exprimare a acestei învățături este cel cu săgeata în zbor şi totuşi în acelaşi timp imobilă, odihnindu-se în spațiu. În fiecare clipă a zborului ei, săgeata ocupă un anu-

mit loc, şi ocupându-l, înseamnă că se află, se odihneşte, pe acel loc. Ar fi acum suma acestor locuri nesfârşite de odihnă identică cu mişcarea? Şi ar fi acum odihna, la nesfârşit repetată, mişcare, aşadar propriul ei contrar? Infinitul e folosit aici ca un acid care atacă realitatea, în contact cu el ea se dizolvă. Dacă însă conceptele sunt ferme, veşnice şi fiinţează - şi fiinţa şi gândirea se suprapun din punctul de vedere al lui Parmenides -, dacă aşadar infinitul nu poate fi niciodată finit, dacă oprirea nu poate deveni niciodată mişcare, atunci în realitate săgeata nu a zburat deloc, ea nu s-a urnit câtuşi de puţin de la locul ei, nu s-a scurs nici un moment din timp. Sau altfel spus: Nu există în această aşa-numită realitate, care, de fapt, e doar aparentă, nici timp, nici spaţiu, nici mişcare. Până la urmă săgeata însăşi este doar o iluzie, căci ea provine din multiplicitate, din fantasmagoria creată de simţuri a Ne-Unului. Presupunând că săgeata ar avea o fiinţă, atunci ea ar fi imobilă, fără timp, nedevenită, ţeapănă şi veşnică - o reprezentare imposibilă! Presupunând că mişcarea ar fi într-adevăr reală atunci nu ar exista nici o oprire nici o odihnă deci nici un loc pe care să-l ocupe săgeata deci nici un spaţiu - o reprezentare imposibilă! Presupunând că timpul ar fi real atunci el nu ar putea să fie divizibil la infinit; timpul de care ar avea nevoie săgeata ar trebui să constea dintr-un număr limitat de momente de timp şi fiecare din aceste momente ar trebui să fie un atom - o reprezentare imposibilă! Toate reprezentările noastre, îndată ce conţinutul lor empiric dat, alcătuit din această lume concretă, ar fi luat drept *veritas aeterna*, conduc la contradicţii. Dacă există mişcare absolută, atunci nu există spaţiu; dacă există spaţiu absolut, atunci nu există mişcare; dacă există o fiinţă absolută, atunci nu există multiplicitate. Dacă există o multiplicitate absolută, atunci nu există unitate. Şi atunci ar trebui să fie limpede pentru toată lumea în cât de mică măsură atingem noi cu asemenea concepte inima lucrurilor sau desfacem nodurile realităţii; în vreme ce Parmenides şi Zenon, dimpotrivă, se agaţă de adevărul şi valabilitatea totală a noţiunilor şi resping lumea concretă ca fiind contrariul noţiunilor adevărate şi valabile, ca fiind o obiectivare a nelogicului şi contradictoriului. Ei pornesc, în toate demonstraţiile lor, de la premisa cu totul nedemonstrabilă, de fapt improbabilă, care ne spune că, în această capacitate de a formula concepte, noi am poseda criteriul cel mai de seamă, hotărâtor în ce priveşte fiinţa şi nefiinţa, adică în ce priveşte realitatea obiectivă şi contrariul ei: aceste concepte n-ar trebui să se verifice şi să se concretizeze în contactul cu realitatea, aşa cum în fond ele au fost derivate de la ea, ci trebuie dimpotrivă să măsoare şi să controleze realitatea, şi, în cazul unei contradicţii cu logica, trebuie chiar să o condamne. Pentru a le putea atribui aceste împuterniciri judiciare, Parmenides a trebuit să le dăruiască aceeaşi fiinţă pe care el de fapt o socotea singura fiinţă fiinţătoare: gândirea şi acea sferă desăvârşită şi lipsită de devenire a fiinţândului nu mai putea fi acum înţeleasă ca reprezentând două categorii diferite ale fiinţei,

căci nu avea voie să existe o dualitate a ființei. Şi astfel a devenit necesară acea intuiție supratemerară de a explica gândirea şi ființa ca fiind identice; nici o formă a contemplației, nici un simbol, nici o comparație nu mai putea fi chemată în ajutor; intuiția aceasta era cu totul inimaginabilă, dar era necesară, şi ea sărbătorea, tocmai în lipsa oricărei posibilități de a fi reprezentabilă prin simțuri, cel mai înalt triumf asupra lumii şi a cerințelor simțurilor. Gândirea şi acea ființă, noduroasă şi sferică, în toate punctele ei masivă şi moartă şi țeapăn imobilă, trebuiau, potrivit imperativului parmenidic, şi spre spaima oricărei fantezii, să se strângă într-un singur tot şi să fie cu totul şi cu totul unul şi acelaşi lucru. Şi chiar dacă această identitate contrazicea simțurile! Tocmai în aceasta stă chezăşia că ea nu este pornită din simțuri.

13

De altfel se mai poate aduce împotriva lui Parmenides încă o pereche viguroasă de *argumenta ad hominem* sau *ex concessis* prin care, e adevărat, nu adevărul însuşi poate fi scos la lumină, ci neadevărul acelei separări absolute dintre lumea simțurilor şi lumea conceptelor şi identitatea dintre ființă şi gândire. În primul rând, dacă gândirea intelectului este reală în concepte, atunci trebuie ca şi multiplicitatea şi mişcarea să aibă realitate, căci gândirea rațională este în mişcare, şi este vorba chiar de o mişcare de la concept la concept, deci înlăuntrul unei multiplicități de realități. În această privință nu există nici o altă ieşire, este cu totul imposibil să definim gândirea ca o imobilitate fixă, ca o veşnică şi nemişcătoare gândire-de-sine-însăşi a unității. În al doilea rând, dacă de la simțuri vin numai înşelăciuni şi aparențe, şi nu există în adevăr decât identitatea egală a ființei cu gândirea, atunci ce sunt înseşi simțurile? În orice caz numai o aparență: întrucât ele nu se suprapun, nu coincid cu gândirea şi produsul ei, lumea simțurilor nu corespunde cu ființa. Dacă însă simțurile înseşi, sunt aparențe, atunci ele sunt aparențele pentru cine? Cum pot simțurile, fiind ireale, să mai înşele? Nefiindul nu poate nici măcar să înşele pe cineva. Rămâne deci întrebarea, la ce bun o asemenea înşelăciune şi aparență, o enigmă, chiar o contradicție. Numim aceste *argumenta ad hominem* obiecția intelectului mobil şi cea a originii aparenței. Din prima ar decurge realitatea mişcării şi a multiplicității, din cea de a doua imposibilitatea aprenței parmenidice; cu condiția ca doctrina lui Parmenides cu privire la ființă să fie luată drept îndreptățită. Această doctrină înseamnă că ființa singură are o aparență, nefiindul nu este. Dacă mişcarea însă este o asemenea aparență, atunci este valabil pentru ea ceea ce este valabil în primul rând şi în orice caz pentru fiind: ea este în afara

devenirii, veşnică, indestructibilă, fără creştere şi descreştere. Dar dacă este eliminată aparenţa din lumea aceasta cu ajutorul acelei întrebări, la ce bun aparenţa? Dacă scena aşa-numitei deveniri, a schimbărilor existenţei noastre multiforme, neliniştite, colorate şi îmbelşugate este apărată de obiecţiile şi respingerea lui Parmenides, atunci e necesar să caracterizăm această lume a alternărilor şi transformărilor ca o sumă a unor asemenea esenţe în realitate existente, şi existând deopotrivă în întreaga veşnicie. De o schimbare în sensul riguros al cuvântului, de o devenire, fireşte că nici în cazul unei asemenea presupuneri nu poate fi vorba în nici un fel. Dar acum multiplicitatea are o adevărată fiinţă, toate calităţile au o adevărată fiinţă, şi mişcarea nu mai puţin; şi din fiecare moment al acestei lumi, chiar şi dacă aceste momente alese arbitrar sunt despărţite între ele de milenii, ar trebui să se poată spune: toate esenţialităţile adevărate date acolo sunt, toate împreună, deopotrivă acolo, neschimbate, neştirbite, fără creştere, fără scădere. O mie de ani mai târziu alăturarea lor acolo este exact aceeaşi, nimic nu s-a schimbat. Şi dacă totuşi lumea arată o dată cu totul altfel decât o altă dată, aceasta nu este o iluzie, nu este o aparenţă doar, ci e o urmare a veşnicei mişcări. Adevăratul fiind este mişcat, când într-un fel, când într-altul, contractându-se şi dilatându-se în sine, urcând şi coborând în sine, întrepătrunzându-se fără oprire.

14

Cu această reprezentare am făcut de fapt un pas în domeniul doctrinei lui Anaxagoras. El este cel care a ridicat cu toată puterea cele două obiecţii, cea a gândirii mobile şi cea a originii aparenţei, împotriva lui Parmenides; dar în fond Parmenides l-a subjugat pe el ca şi pe toţi ceilalţi filosofi şi cercetători ai naturii de mai târziu. Ei cu toţii neagă posibilitatea devenirii şi a pieirii aşa cum le gândesc minţile vulgului şi aşa cum Anaximandros şi Heraclit le presupuseseră şi ei cu mai multă tărie şi totuşi în chip nechibzuit. O asemenea apariţie şi înălţare mitologică din nimic, dispariţie în nimic, o asemenea preschimbare arbitrară a nimicului în ceva, o asemenea confundare, respingere şi atracţie după plac a însuşirilor era văzută de acum încolo ca fiind fără sens; dar era socotită la fel de nevalabilă şi pentru aceleaşi motive şi o apariţie a Multului din Unul, a calităţilor multiple dintr-o singură însuşire originară, în felul în care o văzuse Thales sau Heraclit. Acum era ridicată mai degrabă problema propriu-zisă, a transpunerii învăţăturii despre fiinţa nedevenită şi netrecătoare asupra lumii acesteia date, fără a mai găsi un refugiu în teoria aparenţei şi înşelăciunii prin simţuri. Dacă însă lumea empirică nu mai trebuie

să fie aparență, dacă lucrurile nu mai sunt derivate din nimic şi cu atât mai puțin din un anume ceva, atunci toate lucrurile acestea înseşi trebuie să conțină o ființă adevărată, materia şi conținutul lor trebuie neapărat să fie reale, şi orice schimbare nu se mai poate raporta decât la formă, adică la poziția, ordonarea, gruparea, amestecul, dizolvarea acestei esențialități veşnice deopotrivă existente. Atunci e ca la jocul cu zarurile: sunt toată vremea aceleaşi zaruri, dar căzând când aşa, când altfel ele înseamnă pentru noi de fiecare dată altceva. Toate teoriile mai vechi se sprijineau pe un element originar, matrice şi cauză primară a devenirii, fie acesta apa, aerul, focul sau acel inifinit nedeterminat al lui Anaximandros. Dimpotrivă, Anaxagoras susține acum că din Asemenea nu poate purcede niciodată Neasemenea şi că shimbarea nu poate fi niciodată explicată dintr-un singur Fiind. Fie că ne gândim acum la acea materie dată ca fiind diluată sau condensată, nu se va ajunge niciodată, printr-o asemenea condensare sau diluare, la ceea ce dorim să explicăm: multitudinea însuşirilor. Dacă însă lumea e plină de cele mai diferite însuşiri, atunci, dacă ele nu sunt aparență, trebuie să aibă o ființă, adică trebuie să fie veşnice, nedevenite, netrecătoare şi întotdeauna deopotrivă existând. Dar ele nu pot fi aparență, căci întrebarea privind originea aparenței rămâne fără răspuns, ba chiar i se răspunde cu Nu! Cercetătorii mai vechi voiseră să simplifice problema devenirii prin faptul că au propus doar o singură substanță, care purta în ea însăşi posibilitățile oricărei deveniri; acum se spune dimpotrivă: există nenumărate substanțe, însă nici mai multe, nici mai puține, şi nici noi. Doar mişcarea le răscoleşte, le împinge mereu iarăşi în dezordine: că însă mişcarea este un adevăr şi nu o aparență, Anaxagoras a dovedit, împotriva lui Parmenides, prin incontestabila succesiune a reprezentărilor noastre în gândire. Avem astfel în chip nemijlocit intuiția adevărului mişcării şi succesiunii, prin faptul că noi gândim şi avem reprezentări. Şi astfel, oricum, este eliminată ființa unică, rigidă, nemişcată, moartă, cum e cea a lui Parmenides; există multe ființe, ființânde, tot atât de sigur cât e şi faptul că aceste multe ființe (existențe, substanțe) sunt în mişcare. Schimbarea este mişcare - dar de unde izvorăşte mişcarea? Lasă poate această mişcare esența pripriu-zisă a acelor multe substanțe independente, izolate, cu totul neatinsă, şi nu trebuie, în conformitate cu conceptul riguros al ființărilor, să le fie străină? Sau este parte, cu toate acestea, din însăşi ființa lucrurilor? Suntem în fața unei hotărâri importante: în oricare direcție ne-am îndrepta, înseamnă că păşim pe teritoriul lui Anaxagoras sau al lui Empedocles sau al lui Democrit. Trebuie pusă întrebarea critică: dacă există multe substanțe şi dacă aceste multe substanțe se mişcă, ce le mişcă atunci? Se mişcă ele unele față de altele? Le mişcă poate doar forța gravitației? Sau există forțe magice ale atragerii sau ale respingerii lucrurilor înseşi. Sau cauza mişcării stă undeva în afara acestor multor substanțe reale? Sau, întrebând mai riguros, dacă două lucruri arată o succesiune, o

schimbare reciprocă a locului lor, aceasta vine din ele însele? Şi aceasta are o expicaţie mecanică sau magică? Sau, dacă acesta nu ar fi cazul, este altceva, un al treilea care le mişcă? E o problemă dificilă: căci Parmenides fusese în stare, chiar admiţând că ar fi existat multe substanţe, să demonstreze totuşi, împotriva lui Anaxagoras, imposibilitatea mişcării. El fusese în măsură anume să spună: să luăm două esenţe existente în sine, fiecare cu o esenţă cu totul diferită, independentă, nedeterminată - şi de acest fel sunt substanţele lui Anaxagoras - ele nu pot astfel niciodată să se ciocnească unele cu altele, nu pot să se mişte niciodată, nu se pot atrage niciodată, nu există între ele nici o cauzalitate, nici o punte, ele nu se ating, ele nu se tulbură unele pe altele, nu au nimic de a face între ele. Ciocnirea dintre ele este atunci la fel de inexplicabilă ca şi atracţia magică: ceea ce este neapărat şi necondiţionat străin de altceva nu poate exercita nici un fel de efect asupra altcuiva, deci nu se poate mişca, şi nici lăsa mişcat. Parmenides ar fi adăugat chiar: singura ieşire care vă mai rămâne, este să atribuiţi lucrurilor însele mişcarea; atunci însă tot ceea ce cunoaşteţi şi vedeţi ca mişcare este doar o iluzie şi nu adevărata mişcare, căci singurul fel de mişcare pe care l-ar putea avea acele substanţe necondiţionate, fiecare având esenţa sa, ar fi doar o mişcare proprie, fără nici un fel de efect în afară. Acum să luăm însăşi mişcarea, pentru a explica acel efect al schimbării, al deplasării în spaţiu, al modificării, pe scurt cauzalitatea şi relaţiile lucrurilor între ele. Dar tocmai aceste efecte nu ar fi explicate şi rămân la fel de problematice ca şi înainte; şi atunci nu s-ar mai înţelege de ce ar fi necesar să mai presupunem o mişcare, întrucât aceasta nu mai realizează ceea ce i se cere să înfăptuiască. Mişcarea nu mai aparţine esenţei lucrurilor şi le este veşnic străină.

Potrivnicii unicităţii nemişcate eleate au fost ispitiţi să se opună unei asemenea argumentări prin invocarea unei prejudecăţi care porneşte din simţuri. Pare de necontestat că fiecare fiinţând real este un corp care umple un anumit spaţiu, un boţ de materie, mare sau mic, dar în orice caz având extensiune spaţială; astfel încât două sau mai multe asemenea bucăţi de materie nu se pot afla într-un acelaşi spaţiu. Pornind de la această premisă, Anaxagoras, ca mai târziu Democrit, a presupus că aceste corpuri ar trebui să se ciocnească între ele dacă se întâlnesc unele cu altele în mişcarea lor, că trebuie să-şi dispute între ele acelaşi spaţiu şi că această luptă este tocmai ceea ce provoacă toate schimbările. Cu alte cuvinte: acele substanţe cu totul izolate, întru totul diferite între ele şi veşnic neschimbătoare, nu au fost totuşi gândite ca fiind absolut diferite între ele, şi aveau, toate laolaltă, în afara unei însuşiri specifice, cu totul speciale, şi un substrat întru totul asemănător, o bucată de materie susceptibilă să umple un spaţiu. Ele erau deci deopotrivă prin participarea lor la materie, şi puteau deci să acţioneze unele asupra altora, adică să se ciocnească între ele. Şi în primul rând orice schimbare nu depinde câtuşi de puţin de diversitatea acelor substanţe

ci de uniformitatea lor ca materie. Există aici, în ipoteza asumată de Anaxagoras, în fond o eroare logică: pentru că ceea ce fiinţează cu adevărat în sine trebuie să fie pe de-a-ntregul necondiţionat şi unitar, nu trebuie deci să presupună nimic ca fiind cauza sa - în timp ce toate acele substanţe ale lui Anaxagoras au totuşi ceva care le condiţionează, materia, ceva a cărei existenţă ei o presupun dinainte: substanţa "roşu" de exemplu, era pentru Anaxagoras nu numai roşie în sine, ci în afară de aceasta, la modul tacit, şi o bucată de materie lipsită de însuşiri. Numai prin aceasta acţiona "roşul în sine" asupra altor substanţe, nu prin Roşul, ci prin ceea ce nu este condiţionat ca roşu, colorat şi în primul rând nu e condiţionat calitativ. Dacă roşul ar fi luat la modul strict ca roşu, ca substanţa propriu-zisă însăşi, deci fără vreun substrat, atunci Anaxagoras nu ar fi îndrăznit, desigur, să vorbească de o acţiune a roşului asupra altor substanţe, şi nu fireşte prin formula că "roşul în sine" ar fi implantat prin impuls mai departe mişcarea primită de la "trupescul în sine". Atunci ar fi fost limpede că un asemenea fiinţând real nu ar fi putut fi mişcat niciodată.

15

Trebuie să-i privim pe potrivnicii eleaţilor pentru a preţui cum se cuvine extraordinarele avantaje ale ipotezei asumate de Parmenides. Ce complicaţii - pe care Parmenides le evitase - îl aşteptau pe Anaxagoras şi pe toţi cei care credeau într-o multiplicitate a substanţelor, la întrebarea: "cât de multe substanţe?" Anaxagoras a făcut saltul, a închis ochii şi a spus: "nesfârşit de multe"; astfel cel puţin el a trecut în zbor peste necesitatea de a dovedi incredibil de laborios existenţa unui număr determinat de particule elementare. Cum acestea trebuiau să existe nesfârşit de multe, fără a creşte în număr şi neschimbate, dintru veşnicie, atunci în această ipoteză era dată contradicţia unei infinităţi gândite ca încheiate şi finite. Pe scurt, multiplicitatea, mişcarea, infinitatea, alungate de Parmenides prin principiul uimitor al unei singure fiinţe, se întorceau din surghiunul lor şi-şi dezlănţuiau bombardele împotriva potrivnicilor lui Parmenides pentru a le provoca răni pentru care nu există vindecare. Este evident că acei potrivnici nu aveau conştiinţa sigură despre forţa teribilă a acelui gând eleat, "nu poate exista timp, mişcare, spaţiu, căci pe toate acestea nu le putem gândi decât ca infinite, şi chiar pe de o parte infinit de mari, pe de altă parte infinit divizibile; însă orice infinit nu are nici un fel de fiinţă, nu există", lucru de care nu se îndoieşte nimeni din cei care înţeleg riguros înţelesul cuvântului "a fi", şi care consideră imposibilă existenţa a ceva contradictoriu, de exemplu a unei infinităţi absolvite. Dacă însă tocmai realitatea ni se arată nouă

tuturor numai în forma infinităţii împlinite, desăvârşite, atunci sare în ochi că ea se contrazice pe sine însăşi, deci nu are o realitate adevărată. Dacă însă acei adversari ar voi să obiecteze: "dar chiar şi în gândirea voastră există totuşi succesiune, deci atunci s-ar putea ca nici gândirea voastră să nu fie reală şi deci să nu poată dovedi nimic", atunci Parmenides, asemenea lui Kant într-un caz asemănător, şi la o obiecţie similară, ar fi putut răspunde: "Pot, e adevărat, să spun că reprezentările mele se urmează una alteia; iar aceasta înseamnă doar atât: noi suntem conştienţi de ele ca înfăţişându-ni-se într-o suită temporală, adică după forma simţului nostru lăuntric. Deci timpul nu este ceva în sine, şi nu este nici o condiţionare care să aparţină obiectiv lucrurilor". Ar fi deci de făcut o deosebire între gândirea pură, care ar fi atemporală ca şi o fiinţă parmenidică, şi conştiinţa acestei gândiri, şi aceasta din urmă a şi tradus gândirea în forma aparenţei, deci a succesiunii, a multiplicităţii şi a mişcării. E probabil că Parmenides s-ar fi servit de această cale de ieşire: de altfel atunci i s-ar fi putut obiecta ceea ce A. Spir (*Denken und Wirklichkeit - Gândire şi realitate*, ed. a II-a, vol. I, p. 209 urm.) i-a obiectat lui Kant. "Acum însă este în primul rând limpede că eu nu pot şti nimic despre o succesiune ca atare dacă eu nu am dintr-o dată în conştiinţă membrele care se urmează unul altuia ale acestei succesiuni. Reprezentarea unei succesiuni nu este deci ea însăşi deloc succesivă, şi deci este diferită cu totul şi de succesiunea reprezentărilor noastre. În al doilea rând, această ipoteză a lui Kant implică nişte absurdităţi atât de evidente, încât nu e de mirare cum a putut-o lăsa el neluată în seamă. Cesar şi Socrate nu sunt potrivit acestei ipoteze cu adevărat morţi, ei trăiesc încă la fel de bine ca acum două mii de ani şi par doar să fie morţi, ca urmare a unui aranjament al "simţului meu lăuntric". Oamenii viitorului trăiesc de pe acum, şi dacă ei încă nu se înfăţişează ca trăind, aceasta se datorează de asemenea acelui aranjament al "simţului lăuntric". Aici se ridică înaintea a orice altceva întrebarea: cum poate exista începutul şi sfârşitul vieţii conştiente însăşi, împreună cu toate înţelesurile sale interne şi externe pur şi simplu în concepţia simţului lăuntric? Fapt este însă că nu poate fi în nici un fel negată realitatea schimbării. Dacă e alungată pe fereastră, atunci se strecoară din nou înăuntru prin gaura cheii. Se spune: "Mi se pare mie numai că se schimbă stările şi reprezentările" - astfel şi această aparenţă însăşi este ceva dat obiectiv şi în ea succesiunea are neîndoielnic o realitate obiectivă, ceva urmează într-adevăt după altceva. Pe lângă aceasta trebuie remarcat că întreaga critică a raţiunii nu poate avea fundament şi îndreptăţire decât cu condiţia ca reprezentările noastre înseşi să pară aşa cum sunt. Căci dacă şi reprezentările ne-ar apărea altfel decât sunt ele în realitate, atunci n-am mai putea formula nici o afirmaţie valabilă despre ele, şi deci n-am mai putea aduce nici o teorie a cunoaşterii şi nici o analiză "transcendentală"

de vreo valabilitate obiectivă. Pe de altă parte însă este în afară de orice îndoială că reprezentările noastre înseşi apar ca succesive.

Observarea acestor succesiuni şi mişcări neîndoielnice, sigure, l-a împins pe Anaxagoras la o ipoteză demnă de luat în considerare. Este evident că reprezentările se mişcă ele însele, nu sunt împinse şi nu au nici o origine a mişcării în afara lor înselor. Deci, şi-a spus el, există ceva care poartă în sine însuşi originea şi începutul mişcării; în al doilea rând, observă el, această reprezentare se mişcă nu numai pe sine însăşi ci şi altceva încă, cu totul deosebit, trupul. El descoperă deci, în experienţa cea mai nemijlocită, un efect al reprezentărilor asupra materiei extinse în spaţiu, efect care se lasă cunoscut ca mişcare a acesteia din urmă. Aceasta i s-a părut o stare de fapt; şi de abia pornind de aici a simţit el impulsul să explice şi această stare de fapt. Ajungea că el dispunea de o schemă regulatoare a mişcării în lume, pe care el o gândea fie ca o mişcare a adevăratelor esenţialităţi izolate, prin reprezentări, prin *Nous*, fie ca mişcare prin ceea ce era dinainte mişcat. Că această din urmă modalitate, transpunerea mecanică a mişcărilor şi impulsurilor, în felul în care o concepea el cuprindea de asemenea în sine o problemă, se pare că i-a scăpat: generalitatea şi obişnuitul efectului prin impuls i-a înnegurat fără îndoială privirea faţă de ceea ce e enigmatic în aşa ceva. Dimpotrivă, el simţea ceea ce face caracterul problematic, şi chiar contradictoriu al unui asemenea efect pornind de la reprezentări asupra unor substanţe existente în sine, şi a căutat deci să deducă şi acest efect dintr-un impuls şi o pulsiune, lui părându-i-se că fiind explicabil în chip mecanic. *Nous* era în orice caz o asemenea substanţă existentă în sine şi era caracterizat de el ca o materie foarte delicată şi fină, cu însuşirea specifică a gândirii. Presupunându-l ca având un asemenea caracter era firesc ca efectul acestei materii asupra unei alte materii să fie exact de acelaşi fel ca şi cel pe care o altă substanţă îl exercită asupra unei a treia, adică, un efect mecanic, susceptibil să imprime mişcarea prin presiune şi impuls. Oricum, el avea acum o substanţă, care e ea însăşi mişcată şi mişcă altele, a cărei mişcare nu vine din afară şi nu depinde de nimeni altcineva; în vreme ce părea aproape indiferent cum ar fi urmat să fie gândită acum această mişcare de sine însuşi, poate în mod asemănător cu tremurul şi alunecarea de colo până colo a unor mici şi delicate sfere de mercur. Dintre toate problemele legate de mişcare, nu e nici una mai spinoasă decât cea ridicată de întrebarea privind începutul mişcării. Căci dacă avem permisiunea să gândim toate celelalte mişcări ca fiind urmări şi efecte, trebuie în continuare să explicăm prima mişcare originară; pentru mişcările mecanice prima verigă a lanţului nu poate în nici un caz sta într-o mişcare mecanică, pentru că aceasta ar însemna că am recurge la noţiunea contradictorie a unei *causa sui*. Şi nu merge de asemenea nici să le atribuim lucrurilor veşnice, necondiţionate, o mişcare proprie chiar de la început, ca o zestre a existenţei

lor. Căci mişcarea nu poate fi reprezentată fără o direcţie dinspre care vine şi încotro se îndreaptă, e posibilă adică, doar ca o relaţie şi condiţionare; căci un lucru nu mai este existent prin sine şi necondiţionat când e condiţionat, prin natura sa, în mod necesar de ceva existent în afara sa. În această dificultate, Anaxagoras a crezut că va găsi un ajutor şi o ieşire extraordinară în acel *Nous* care se mişcă pe sine însuşi şi e altminteri independent: întrucât esenţa lui este tocmai de-ajuns de obscură şi ascunsă pentru a putea ascunde faptul că şi asumarea lui în fond implică acea interzisă *causa sui*. Pentru observatorul empiric e un lucru care pare acceptat de la sine că reprezentarea nu este o *causa sui*, ci efectul lucrării minţii, a creierului, şi chiar poate părea o minunată desfrânare să se considere "spiritul", produsul lucrării creierului, independent de propria sa *causa* şi de a-l socoti după această separare ca fiind încă existent. Lucrul acesta l-a făcut Anaxagoras şi el a uitat creierul, uimitoarea sa măiestrie artistică, delicateţea şi complicaţia circumvoluţiunilor şi circumlocuţiunilor sale şi a decretat "spiritul în sine". Acest "spirit în sine" avea capricii, el singur dintre toate substanţele avea capricii - o descoperire superbă! El putea cândva, odată, să se apuce de punerea în mişcare a lucrurilor din afara lui, sau, dimpotrivă, vremi nesfârşite să se preocupe doar de sine însuşi - pe scurt, Anaxagoras şi-a luat permisiunea să presupună un prim moment al mişcării într-un anume timp originar, ca fiind punctul originar al întregii aşa-numitei deveniri, adică al tuturor schimbărilor, anume al împingerii şi schimbării din loc a substanţelor veşnice şi a particulelor. Căci chiar dacă spiritul însuşi e veşnic, el nu e totuşi câtuşi de puţin silit să se ostenească din veşnicii cu mutarea din loc a particulelor de materie; şi în orice caz a existat un timp şi o stare a acelor materii - indiferent dacă a fost o durată mai scurtă sau mai lungă - în care acest *Nous* nu acţionase încă asupra lor, în care ele erau încă nemişcate. Aceasta era perioada haosului anaxagoreic.

16

Haosul lui Anaxagoras nu este un concept care să se lase înţeles nemijlocit; pentru a-l concepe, trebuie să fi înţeles reprezentarea pe care şi-o formase filosoful nostru cu privire la aşa numita "devenire". Căci, în sine, starea tuturor existenţelor elementare diferite înainte de orice mişcare nu implică câtuşi de puţin, în mod necesar, un amestec absolut al tuturor "seminţelor lucrurilor", cum sună exprimarea lui Anaxagoras, un amestec pe care el însuşi şi-l imagina ca pe o învălmăşeală deplină a celor mai mici particule, după ce toate acele existenţe elementare fuseseră pisate ca într-o piuă şi fărâmiţate

într-o adevărată pulbere de atomi, astfel încât să poată fi amestecate laolaltă în acel haos ca într-un putinel în care se bate laptele. S-ar putea spune că această concepție a haosului nu are nimic necesar; ar ajunge să asumăm mai degrabă doar o stare întâmplătoare, oarecare, a tuturor acelor existențe, dar nu şi o diviziune nesfârşită a acestora; ar ajunge şi o alăturare dezordonată, nu ar fi nevoie de o combinare, cu atât mai puțin de o atât de totală învălmăşire şi amestecare laolaltă. Cum a ajuns atunci Anaxagoras la o reprezentare atât de greoaie şi complicată? Cum am spus, pornind de la asumarea devenirii empiric date. Din experiența sa, el a creat întâi un principiu cât se poate de surprinzător despre devenire, şi de la acest principiu s-a născut cu efort, ca o consecință a sa, acea doctrină despre haos.

Observarea proceselor de naştere în natură, şi nu întemeierea pe un sistem anterior, i-a dăruit lui Anaxagoras învățătura că *totul se naşte din totul*; aceasta a fost convingerea cercetătorului naturii, bazată pe o inducție multilaterală, în fond însă, fireşte, nelimitat de sărăcăcioasă. El dovedea aceasta după cum urmează: dacă însuşi contrariul se poate naşte din contrariu, de exemplu negrul din alb, atunci totul este posibil; lucrul acesta se întâmplă adică din dizolvarea zăpezii albe în apă neagră. Hrănirea trupului el o explica prin faptul că în bucatele de hrană trebuie să fi fost părți componente minuscule, invizibile, de carne sau sânge sau oase, care, în procesul hrănirii trupului, se separă şi se unesc cu cele asemenea lor din trupul omenesc. Dar dacă totul poate deveni din totul, fermul din fluid, ce este dur din ce este moale, negrul din alb, cărnosul din pâine, atunci trebuie ca şi toate să fie cuprinse în tot. Numele lucrurilor exprimă atunci doar predominanța unei anumite substanțe asupra celorlalte, care rămân substanțe mai mici, deseori nemaiajungând să fie mase perceptibile. În aur, adică în ceea ce *a potiore* este desemnat cu numele de "aur" trebuie să fie cuprinse şi argintul, zăpada, pâinea şi carnea, dar doar în particule cu totul şi cu totul mărunte; şi totul primeşte denumirea potrivit cu substanța predominantă, adică aurul.

Cum este însă cu putință ca o substanță să predomine şi să umple lucrul într-o masă mai mare decât cea pe care o posedă celelalte? Experiența arată că această predominanță se creează treptat doar prin mişcare, că predominanța aceasta este rezultatul unui proces pe care noi îl denumim în general devenire; faptul că, dimpotrivă, totul este în totul, nu e rezultatul unui proces, ci este condiția prealabilă a oricărei mişcări, şi, deci, a oricărei deveniri. Cu alte cuvinte: experiența empirică ne învață că în permanență asemănătorul este condus spre asemănător, cum se întâmplă de pildă prin hrană, că, deci, la origine lucrurile acestea nu erau laolaltă şi strânse laolaltă, ci despărțite. Mai mult, în procesele empirice care ne stau în fața ochilor, asemănătorul este întotdeauna scos dintre cele neasemănătoare şi mişcat la o parte (de pildă, atunci când ne hrănim,

particulele de carne sunt scoase din pâine şi aşa mai departe), şi astfel învălmăşeala diferitelor substanţe este forma mai veche a constituirii lucrurilor şi se afla într-un timp înainte de orice devenire şi mişcare. Dacă, deci, toată aşa numita devenire este o separare şi presupune un amestec anterior, atunci se naşte întrebarea ce grad anume trebuie să fi avut la origine acest amestec, această învălmăşeală. Deşi procesul acesta reprezintă o mişcare a asemănătorului către asemănător, şi devenirea durează deja de o veşnicie, se poate recunoaşte totuşi, cum o facem şi acum, că în toate lucrurile sunt cuprinse rămăşiţe şi particule seminale ale tuturor celorlalte lucruri, care îşi aşteaptă separarea, şi că doar ici şi colo se ajunge la o predominare a unei substanţe; amestecul originar trebuie să fi fost unul desăvârşit, adică implicând toate substanţele până la cele nesfârşit de mici, întrucât separarea acestui amestec a avut nevoie de un spaţiu de timp nesfârşit. Şi de aici se impune cu tărie gândul că tot ceea ce posedă o fiinţă esenţială, este divizibil la nesfârşit, fără a-şi pierde specificul.

Pornind de la aceste premise, Anaxagoras îşi reprezintă existenţa originară a lumii ca ceva asemănător unei mase prăfoase de puncte pline, nesfârşit de mici, dintre care fiecare este specific şi simplu şi nu are decât o singură însuşire, dar în aşa fel încât fiecare însuşire specifică este reprezentată în nesfârşit de multe puncte izolate. Aristotel a denumit asemenea puncte homoiomerii, ţinând seama de faptul că părţile asemănătoare între ele sunt părţi ale unui întreg de acelaşi fel cu părţile sale. Ar fi însă o mare eroare să echivalăm acea învălmăşeală originară a tuturor unor asemenea puncte, a acestor "seminţe ale lucrurilor" cu acea unică materie originară a lui Anaximandros: căci aceasta din urmă, numită "nedeterminatul" este o masă cu totul unitară şi specifică sieşi, iar prima este un agregat de materii. E drept că se poate spune despre acest agregat de materii acelaşi lucru ca şi despre nedeterminatul lui Anaximandros: aşa cum a făcut Aristotel; el nu poate fi numit nici alb, nici cenuşiu, nici negru, nici colorat în vreun fel, este insipid, fără miros şi ca întreg nu era constituit nici cantitativ nici calitativ; până aici se poate vorbi despre asemănarea dintre nedeterminatul lui Anaximandros şi amestecul originar al lui Anaxagoras. Abstracţie făcând însă de această asemănare negativă, ele se deosebesc la modul pozitiv prin faptul că acesta din urmă este alcătuit din lucruri strânse laolaltă, iar cel dintâi este o unitate. Anaxagoras, în ipoteza haosului său, avea cel puţin avantajul faţă de Anaximandros că nu a mai avut nevoie să derive multul din Unul singur, devenindul din fiind.

E adevărat, el a trebuit să lase deoparte o excepţie din amestecul său general de seminţe ale lucrurilor: *Nous* nu a fost nici atunci şi nu este mai cu seamă nici acum amestecat cu vreun lucru. Căci dacă el ar fi amestecat cu un singur fiind, atunci ar trebui să se afle, în divizări nesfârşite, în toate lucrurile. Această excepţie este din punct de vedere logic foarte delicată, mai ales ţinând

seama de natura descrisă mai înainte ca fiind materială a lui *Nous*, ea are ceva mitologic şi pare arbitrară, dar ea era, potrivit premiselor lui Anaxagoras, o necesitate riguroasă. Spiritul, de altfel divizibil la nesfârşit ca orice altă materie, decât că nu prin vreo altă materie, ci prin sine însuşi, atunci când se divide, divizându-se şi construindu-se în aglomerări, când mici, când mari, îşi are din întreaga veşnicie o aceeaşi masă şi calitate; şi ceea ce în clipa aceasta în întreaga lume, în animale, plante, oameni, este spirit, a fost tot spirit, fără vreun mai mult sau mai puţin, chiar dacă altfel împărţit, şi acum o mie de ani. Dar chiar şi acolo unde el a avut vreodată vreo relaţie cu vreo altă substanţă, el nu a fost niciodată amestecat cu ea, ci o lua în stăpânire prin voinţa sa, o mişca şi o deplasa după bunul său plac, pe scurt o stăpânea. El, care singur are în sine mişcare, posedă de asemenea, tot singur, stăpânirea în lumea întreagă şi arată aceasta prin mişcarea seminţelor de substanţă. Încotro însă le mişcă el? Sau este cu putinţă să fie gândită o mişcare fără direcţie, fără un sens al ei? Este spiritul în asemenea impulsuri deopotrivă de arbitrar, aşa cum este el capricios atunci când dă un impuls sau nu-l dă? Pe scurt, în mişcare domneşte întâmplarea, adică cel mai orb arbitrar? Aici este fruntariul dincolo de care păşim în sfânta sfintelor în domeniul reprezentărilor lui Anaxagoras.

17

Ce trebuie să se facă acum cu acea învălmăşeală haotică a stării originare dinaintea oricărei mişcări, pentru ca din ea, fără vreun adaos şi creştere de noi substanţe şi forţe, să se facă lumea dată, cu orbitele regulate ale astrelor, cu formele legiuite ale anotimpurilor şi ceasurilor zilelor, cu multipla ei frumuseţe şi ordine, pe scurt, pentru ca din haos să se dezvolte un cosmos? Aceasta poate fi doar urmare a mişcării, dar a unei mişcări determinate şi înţelepţeşte orânduită. Această mişcare însăşi este mijlocul folosit de *Nous*, scopul său va fi separarea desăvârşită a asemănătorului, un scop până acum neatins, pentru că dezordinea şi amestecul au fost la început infinite. Acest scop poate fi atins doar printr-un proces uriaş, neiscându-se deodată, printr-o lovitură de baghetă mitologică; dacă vreodată, într-un viitor nesfârşit de depărtat, el va fi atins, astfel ca toate cele asemănătoare să fie strânse laolaltă şi acum existenţele originare să fie laolaltă, nedivizate, unele alături de altele, în ordine frumoasă, dacă fiecare particulă îşi va fi găsit tovarăşa şi patria sa, dacă se va fi instalat pacea cea mare, după marea divizare şi sfărâmare a substanţelor, şi nu va mai exista nimic sfărâmat şi dvizat, atunci, *Nous* se va întoarce iarăşi la automişcarea sa, şi nemaifiind de acum el însuşi divizat şi împărţit, va pătrunde, în mase când

mai mari, când mai mici, ca spirit al plantelor sau spirit animal, lumea şi se va aşeza să locuiască în alte materii. Între timp, sarcina sa nu a fost încă dusă până la capăt; dar modalitatea mişcării pe care a gândit-o *Nous* pentru a-şi îndeplini această sarcină, vădeşte o minunată fidelitate, căci, prin ea, sarcina de care e vorba este în fiecare nouă clipă tot mai mult dusă la împlinire. Ea are, anume, caracterul unei mişcări circulare urmându-se concentric; ea a început dintr-un punct oarecare al amestecului haotic, sub forma unui mic vârtej şi în orbite tot mai mari această mişcare circulară străbate întreaga ființă care e dată, pretutindeni accelerând despărțirea asemănătorului de asemănător. Întâi acest vârtej rotitor le aduce pe toate cele dense alături de cele dense, toate cele diluate lângă cele diluate, şi tot astfel cu toate cele întunecate, luminoase, umede, uscate, fiecare la cele asemenea lor; şi mai presus de aceste rubrici generale, există încă altele două şi mai cuprinzătoare, anume Eterul, adică tot ceea ce este cald, uşor, afânat, şi Aerul, desemnând tot ce e întunecat, rece, greu, ferm. Prin despărțirea maselor eterice de cele aeriene se constituie, ca următor efect ale acestei roți rotindu-se în cercuri mereu mai mari, ceva asemănător unui mare vârtej pe care-l poate face cineva într-o apă stătătoare; particulele componente grele sunt împinse şi presate laolaltă la mijloc. Tot astfel se formează acea roată de apă, tot mai departe rotindu-se în haos înspre afară din particulele eterice, afânate, uşoare; înspre înăuntru din cele noroase, grele, umede. Apoi se desparte, în continuarea acestui proces, din masa înlăuntrul ei aglomerându-se, apa şi din apă iarăşi pământul, iar din pământ, sub acțiunea frigului înfricoşător, pietrele. Şi iarăşi unele mase de piatră sunt smulse de forța rotitoare a vârtejului departe de pământ şi aruncate în împărăția eterului fierbinte şi uşor; acolo, în elementul său arzând în flăcări, ele sunt aduse în stare de incandescență şi purtate în mişcarea circulară eterică, şi ele iradiază atunci lumină şi luminează şi încălzesc pământul în sine întunecat şi rece, şi ele sunt soarele şi stelele. Întreaga concepție este de-o minunată îndrăzneală şi simplitate şi nu are în sine nimic din acea greoaie teologie antropomorfică, care s-a agățat adesea de numele lui Anaxagoras. Această concepție îşi dovedeşte măreția şi superbia ei tocmai în faptul că face să decurgă întregul cosmos al devenirii din cercul acesta mişcător, în vreme ce Parmenides contempla adevăratul fiind ca pe o sferă nemişcată. Dacă acel cerc a fost la început mişcat şi pus în rotire de *Nous*, atunci întreaga ordine, legitate şi frumusețe a lumii este urmarea firească a acelui prim impuls. Ce nedreptate i se face lui Anaxagoras când i se reproşează în această concepție înțeleapta reținere de la teleologie care se înfățişează aici şi când se vorbeşte cu dispreț despre *Nous* al său ca despre un *deus ex machina*! Mai degrabă Anaxagoras, tocmai ca urmare a înlăturării conceptelor miraculoase ale mitologiei şi teismului şi a scopurilor şi utilităților antropomorfe, s-ar fi putut sluji de asemenea cuvinte pline de mândrie, cum au fost cele folosite de Kant în *Istoria*

naturală a cerului. Căci este aici un gând sublim, să întemeiezi acea superbă frumusețe a cosmosului şi alcătuirea uimitoare a căilor stelare cu totul şi cu totul ca pornind de la o mişcare simplă, pur mecanică şi în acelaşi timp de la o figură matematică mobilă, şi deci nu de la intențiile şi mâinile apucătoare ale unui zeu maşină, ci doar de la un fel de brânci, care o dată ce a început odinioară, este necesară şi determinată în evoluția ei şi atinge efecte care sunt deopotrivă cu cele mai înțelepte calcule ale lucidității creatoare şi cu finalitatea cea mai bine gândită, fără să fie totuşi aşa ceva. "Gust plăcerea, spunea Kant, ca fără ajutorul unor poetizări arbitrare, în cadrele unor legi acceptate ale mişcării, să văd născându-se un întreg bine ordonat, atât de asemănător acelui sistem al lumii care e al nostru, încât nu mă pot împiedica să-l consider ca fiind chiar acesta. Îmi pare că aici s-ar putea spune, cu anumită înțelegere a lucrurilor, şi fără a depăşi măsura: dați-mi materie, voi face din ea o lume!" .

18

Chiar dacă acceptăm acum ca valabilă existența acelui amestec originar, par totuşi să se ridice unele îndoieli de ordinul mecanicii în fața acestei mari schițe a alcătuirii lumii. Anume, chiar dacă spiritul stârneşte într-un loc o mişcare circulară, atunci continuarea acesteia, mai ales ținând seama de faptul că ea trebuie să fie infinită şi că trebuie să antreneze cu sine treptat toate masele existente, este încă foarte greu de reprezentat. De la început s-ar putea presupune că presiunea întregii materii din jur ar înăbuşi această mică mişcare circulară de-abia iscată; faptul că nu s-a întâmplat aceasta presupune din partea acestui *Nous* cu rol iritant ca el să fi pornit dintr-o dată cu o forță înfricoşătoare, oricum atât de rapid încât să trebuiască să numim mişcarea un vârtej, aşa cum, în orice caz, îşi imagina Democrit un asemenea vârtej. Şi cum acest vârtej trebuie să fie nesfârşit de puternic pentru ca să nu poată fi oprit prin întreaga lume a nesfârşitului care urma de atunci înainte, atunci el trebuie să fie infinit de rapid, căci puterea nu se poate exterioriza la origine decât prin rapiditate. Dar pe măsură ce cercurile concentrice sunt apoi mai largi, cu atât mai înceată va fi mişcarea aceasta; ca mişcarea să poată atinge vreodată capătul lumii infinit extinse, atunci ea trebuie să aibă dinainte infinit de mica rapiditate a rotației. Şi invers, dacă gândim mişcarea infinit de mare, adică infinit de rapidă, anume încă de la prima pornire a mişcării, atunci trebuie ca şi cercul de început să fi fost infinit de mic; şi căpătăm astfel ca început un punct care se roteşte în jurul său însuşi, cu un conținut material infinit de mic. Însă aceasta nu ar explica în nici un fel mişcarea mai departe; putem să gândim toate punctele masei originare rotin-

du-se în jurul lor înselor, şi totuşi întreaga masă ar rămâne nemişcată şi neseparată. Dacă dimpotrivă fiecare din punctele materiale de infinită micime cuprinse şi împinse de *Nous* nu ar fi rotite în jurul lor înselor, ci ar descrie o periferie, care ar fi arbitrar de mare, atunci aceasta ar ajunge de fapt să izbească alte puncte ca să le pună în mişcare, să le risipească, să le facă să zvâcnească şi astfel să stârnească treptat un adevărat tumult mobil şi rezonând în sine, în care, ca rezultat, ar trebui să se producă de la sine acea separare a maselor aeriene de cele eterice. Aşa cum pornirea mişcării însăşi este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeaşi măsură este un act arbitrar al lui *Nous*, în aceeaşi măsură este arbitrară modalitatea acestei porniri, în măsura în care prima mişcare înscrie un cerc a cărui rază este arbitrar aleasă ca fiind mai mare decât un punct.

19

Şi aici, am putea, fireşte, să ne întrebăm ce anume l-a determinat pe *Nous* aşa, deodată, să dea un impuls unui punctuleț material oarecare din mulțimea nenumărată de puncte, să-l pornească într-un dans rotitor, şi de ce nu i-a venit un asemenea gând altă dată, mai devreme. La aceasta Anaxagoras ar răspunde: "El are privilegiul capriciului, el poate porni o dată după bunul său plac, el depinde doar de sine, în vreme ce toate celelalte sunt determinate din afară. El nu are nici o îndatorire şi de asemenea nici un scop pe care să fie silit să-l urmărească; şi dacă a pornit o dată cu acea mişcare şi şi-a stabilit un scop, atunci aceasta a fost doar - răspunsul e greu, ar întregi aici Heraclit - doar o joacă".

Aceasta pare să fi fost întotdeauna pentru greci ultima soluție sau explicaţie care să le vină pe buze. Spiritul lui Anaxagoras este cel al unui artist, şi anume geniul cel mai viguros al mecanicii şi artei construcțiilor, creînd cu mijloacele cele mai simple formele şi traseele cele mai mărețe şi deopotrivă o arhitectură mobilă, dar pornind de la acel capriciu irațional care se ascunde în profunzimile sufletului artistic. E ca şi cum Anaxagoras l-ar fi arătat pe Phidias şi în fața uriaşei opere de artă a cosmosului, ca şi cum ar fi fost în fața Parthenonului, ne-ar striga: "Devenirea nu este un fenomen moral, ci unul artistic". Aristotel povesteşte că întrebat de ce anume Existenţa ar fi pentru el un lucru prețios, ar fi răspuns: "Pentru a putea contempla Cerul şi întreaga ordine a cosmosului". El trata fenomenele fizice cu tot atâta precauţie şi cu tot atâta evlavie tainică cum am sta noi în fața unui templu antic; doctrina sa a devenit un fel de exerciţiu religios de spiritualitate liberă, apărându-se prin deviza *odi profanum vulgus et arceo*, şi alegân-du-şi adepţii cu toată grija din societatea cea mai înaltă şi cea mai nobilă a Atenei. În comunitatea închisă a anaxagoreilor

atenieni mitologia populară nu mai era îngăduită decât ca o limbă simbolică; toate miturile, toţi zeii, toţi eroii nu reprezentau aici decât hieroglife ale interpretării naturii şi însuşi eposul homeric avea să fie doar cântarea canonică a domniei lui *Nous* şi a luptelor şi legilor Physis-ului. Ici şi colo răzbea vreun ton din această societate a sublimelor spirite libere până în popor; în special marele Euripide, oricând îndrăzneţ până la temeritate, mereu în căutarea noului, a îndrăznit uneori să lase să se audă răspicat, prin masca sa tragică, ceea ce pătrundea în simţurile maselor asemenea unei săgeţi, mesajul de care masele nu se mai puteau elibera decât prin caricaturi groteşti şi retălcuiri ridicole.

Cel mai mare dintre anaxagoreici este însă Pericles, omul cel mai măreţ şi mai demn din lume; şi tocmai despre el depune Platon mărturie că singură filosofia lui Anaxagoras a fost cea care i-a insuflat geniului său zborul său înalt. Când se ridica în faţa poporului sau ca vorbitor public, în frumoasa cumpănire şi nemişcare a unui zeu olimpic din marmură, calm, învăluit în mantia-i, căzându-i în falduri neschimbătoare, fără nici o modificare a expresiei chipului, fără surâsuri, cu aceleaşi tonuri puternice, mereu egale ale glasului, cuvântând deci cu totul şi cu totul altminteri decât Demosthene, ci întocmai ca Pericles, tunând, fulgerând, nimicind şi mântuind - atunci el era însăşi abreviaţia cosmosului lui Anaxagoras, imaginea acelui *Nous* care şi-a clădit singur cea mai frumoasă şi cea mai demnă dintre înfăţişări şi totodată întruparea vizibilă în trup omenesc a forţei constructive, mişcătoare, separatoare, ordonatoare de sus contemplatoare, artistic nedeterminate forţe ale spiritului. Anaxagoras însuşi a spus că omul este cea mai raţională fiinţă, sau trebuie să găzduiască în sine într-o mai mare deplinătate acest *Nous* decât toate celelalte fiinţe, tocmai pentru că el are nişte organe atât de minunate cum sunt mâinile; el a tras de aici încheierea că acest *Nous*, în proporţia şi în măsura în care se înstăpâneşte asupra unui trup material, îşi construieşte totdeauna din această materie unelte de lucru, unelte care corespund, în ce priveşte perfecţiunea şi desăvârşirea, tocmai cu gradul în care el stăpâneşte materia, astfel că ele ajung să fie desăvârşit de frumoase şi de eficiente atunci când *Nous* se afirmă în desăvârşirea şi plenitudinea sa. Şi aşa cum fapta cea mai minunată şi mai eficientă în finalitatea ei a *Nous*-ului trebuie să fi fost acea mişcare originară circulară, întrucât atunci spiritul era cuprins în sine şi încă nedivizat, tot astfel fără îndoială că i-a apărut atunci deseori elocvenţa lui Pericles lui Anaxagoras ascultându-l, ca un simbol al acelei mişcări originare circulare; căci şi aici simţea acţionând, la început cu o forţă imensă, dar ştiind să se mişte ordonat, un vârtej de gândire care cuprindea treptat în cercuri concentrice şi pe toate cele apropiate şi pe toate cele depărtate şi le purta cu sine, astfel încât atunci când îşi atingea capătul putea spune că transfigurase, ordonându-l şi aşezându-l după cuviinţă, întregul popor.

Felul în care Anaxagoras se folosise de acest *Nous* al său pentru explicarea lumii li s-a părut filosofilor mai târzii ai Antichităţii straniu şi chiar constituind o abatere de neiertat; li se părea că el descoperise un instrument superb dar pe care nu-l înţelesese bine, şi ei au căutat să revalorifice ceea ce cel care găsise acest instrument trecuse cu vederea în această privinţă. Ei nu au înţeles, cu alte cuvinte, ce sens avea renunţarea, pătrunsă de cel mai pur spirit ştiinţific al metodei lui Anaxagoras care, în oricare din cazuri şi înainte de orice altceva, îşi pune întrebarea prin ce este ceva (*causa efficiens*) şi nu din ce cauză este ceva (*causa finalis*). *Nous* a fost invocat de Anaxagoras nu pentru a răspunde întrebării speciale "cum există mişcarea şi cum există mişcări regulate?"; Platon însă îi reproşează că ar fi trebuit să arate - şi nu a făcut-o - că fiecare lucru se găseşte în cel mai frumos, cel mai bun şi mai eficient mod în felul său şi la locul său. Aşa ceva însă Anaxagoras nu a îndrăznit să o facă în nici un singur caz, căci pentru el lumea aşa cum există nu era nici măcar cea mai desăvârşită lume care ar fi putut fi gândită, pentru că el vedea cum fiecare lucru decurge dintr-un altul şi nu găsea despărţirea substanţelor prin acţiunea acestui *Nous* ca fiind desăvârşită şi îndeplinită nici la capătul spaţiului umplut de substanţe al lumii, nici în fiinţele izolate. Îi ajungea pe de-a întregul pentru cunoaşterea sa să fi întâlnit o mişcare, în măsură, prin simpla ei continuare, să creeze ordinea vizibilă din haosul total în care toate se aflau amestecate, şi el s-a ferit să pună întrebarea pentru ce? acestei mişcări, scopului raţional al mişcării. Căci, anume dacă acest *Nous* ar fi avut de îndeplinit un scop care să fie necesar în însăşi esenţa lui, atunci aceasta însemna că nu mai depindea de toanele lui să înceapă într-un moment anumit mişcarea; în măsura în care el este veşnic, el ar fi trebuit să fi fost veşnic determinat de acest scop şi atunci n-ar fi fost cu putinţă să fi existat nici un punct anume în timp în care să nu fi existat mişcarea, şi ar fi fost chiar interzis din punct de vedere logic să se presupună un punct iniţial al mişcării; şi prin aceasta de asemenea ar fi devenit imposibilă reprezentarea haosului originar, care este însuşi fundamentul întregii explicaţii anaxagoreice a lumii. Pentru a evita asemenea dificultăţi pe care le creează teleologia, Anaxagoras a trebuit să accentueze şi să susţină, cu cea mai mare energie şi întotdeauna, că spiritul este arbitrar; toate actele sale, chiar şi acea mişcare originară, ar fi acte ale "voinţei libere", în timp ce, dimpotrivă, întreaga cealaltă lume se constituie strict determinată, şi anume mecanic determinată, după acel moment originar. Dar această voinţă absolut liberă va putea fi gândită ca fiind doar lipsită de scop, aproximativ în felul unui joc de copii sau al instinctului de joc artistic. Este o eroare să-i atribuim lui Anaxagoras confuzia obişnuită a teleologilor, care contemplând extraordinara finalitate, corespondenţa desăvârşită a părţilor cu întregul, cu deosebire în materia organică, presupun că ceea ce există pentru intelect, a şi luat de asemenea naştere ca urmare a acţiunii intelectului,

şi că ceea ce intelectul stabileşte doar sub conducerea conceptului de finalitate, trebuie să fi fost stabilit şi de natură prin cumpănire şi potrivit conceptului de finalitate. (Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, volumul II, cartea a doua, capitolul 26, despre teleologie.) Dar gândită în maniera lui Anaxagoras, materia este dimpotrivă ordinea şi finalitatea lucrurilor în mod direct doar rezultatul unei mişcări oarbe mecanice; şi numai pentru a putea prilejui această mişcare, pentru a putea ieşi cândva din liniştea de moarte a haosului, a instituit Anaxagoras acest *Nous* arbitrar, depinzând numai de sine. El preţuia la acest *Nous* tocmai însuşirea de a fi oarecare, deci de a puntea acţiona necondiţionat, nedeterminat, neconducându-se nici după cauze nici după scopuri.

PROIECTE DE CONTINUARE (începutul lui 1873)

1

Cea mai bună dovadă că această concepție generală a doctrinei lui Anaxagoras trebuie să fie exactă o constituie modul în care urmașii lui Anaxagoras, Empedocles din Agrigent și atomismul lui Democrit au criticat-o și corectat-o în sistemele lor antagoniste. Metoda pe care au folosit-o în această critică a lor este în primul rând aplicarea în continuare a rezervei de care au dat dovadă în spiritul științific de care am vorbit, în legea economiei după care s-au călăuzit în explicațiile lor asupra naturii. Se acordă în mod necesar preferință ipotezei care explică lumea reală cu cea mai mică cheltuială de postulate și de mijloace; căci ea permite în cea mai mică măsură arbitrariul și interzice jocul liber al posibilului. Dacă există două ipoteze care, ambele, explică lumea, se cuvine să se verifice cu strictețe care din cele două satisface cel mai bine această necesitate a economiei. Cel care poate opera cu forțele cele mai simple și mai bine cunoscute, în primul rând cele de ordin mecanic, în aceste explicații, cine deduce construcția reală a lumii din jocul câtor mai puține forțe posibile, va fi întotdeauna preferabil celor care lasă liber un joc creator al lumii din acțiunea unor forțe mai complicate și mai puțin cunoscute și încă într-un număr mai mare. Astfel îl vedem pe Empedocles străduindu-se să elimine din învățătura lui Anaxagoras prisosul de ipoteze.

Ca prima ipoteză devenită necesară cade despre *Nous*-ul anaxagoreic, căci asumarea ei e mult prea complexă pentru a explica un lucru atât de simplu cum este schimbarea. Ajunge, deci, doar să se explice cele două moduri ale mișcării, mișcarea prin care un obiect se apropie de altul și mișcarea prin care el se depărtează.

2

Dacă devenirea noastră actuală este o mișcare de separare, chiar dacă nu una totală, atunci, se întreabă Empedocles: ce împiedică separarea totală? Este vorba deci de o forță opunându-i-se, adică de o mișcare latentă de atragere.

Şi atunci: pentru a explica acest haos, trebuie să fi existat dinainte o forţă activă, este necesară adică pentru această împletire intimă o anumită mişcare.

Deci, desigur, preponderenţa periodică a uneia sau a celeilalte forţe. Aceste forţe sunt antagoniste.

Forţa atracţiei acţionează încă şi acum, căci fără ea nu ar exista nici un obiect, toate ar fi separate.

Acesta este esenţialul: două moduri de mişcare. Şi pe acestea nu *Nous*-ul le explică. Dimpotrivă, Iubirea şi Ura: vedem doar cu certitudine că acestea imprimă mişcare, tot aşa cum vedem că şi *Nous*-ul se mişcă.

Şi acum concepţia stării primordiale se schimbă: ea este starea cea mai fericită. Pentru Anaxagoras, haosul era înaintea operei de construire, de arhitectonizare, ceva deopotrivă cu o îngrămădire de pietre pe şantierul construcţiei.

3

Empedocles concepuse gândul unei forţe opunându-se gravitaţiei, o forţă născându-se prin rotaţie (*De coelo*, I, p. 284), Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, II. 390.

El considera că este imposibilă continuarea mişcării circulare de care vorbea Anaxagoras. Exista un vârtej, adică opusul mişcării ordonate.

Dacă particulele ar fi fost la nesfârşit amestecate laolaltă, atunci corpurile ar fi putut fi rupte de laolaltă fără efortul unei forţe, ele nu s-ar putea menţine laolaltă, ar fi asemenea firelor de praf.

Forţa care strânge laolaltă atomii şi dă consistenţă masei, Empedocles o numeşte “Iubire”. Este o forţă moleculară, o forţă consitutivă a corpurilor.

4

Împotriva lui Anaxagoras.

1. De ce să admitem *Nous*-ul şi să nu ne mulţumim cu existenţa unei voinţe, dacă nu e vorba decât să explicăm mişcarea?

2. Haosul presupune deja mişcarea.

3. În concepţia lui Anaxagoras nimic nu ar împiedica dezagregarea totală. Ce se întâmplă atunci când *Nous*-ul şi-a încheiat lucrarea sa de disociere? Din acest motiv există o periodicitate necesară.

4. Dacă particulele ar fi amestecate la infinit, corpurile ar putea fi rupte fără efort, ele ar fi fără coerență, s-ar desface în praf şi pulbere. Forța care face atomii să adere unul la altul şi care imprimă masei soliditate, Empedocles o numeşte Iubire. Este o forță moleculară, o forță constitutivă a corpurilor. Cum ar mai exista mişcare dacă n-ar exista în toate corpurile o contra-mişcare?

5. Empedocles consideră drept imposibilă o mişcare giratorie ordonată şi continuă, cum e cea pe care şi-o imaginează Anaxagoras. Nu poate exista decât un vârtej, adică, de fapt, opusul unei mişcări ordonate. El consideră că acest vârtej se naşte din ură. Cum acţionează unul asupra altuia corpurile depărtate, soarele asupra pământului? Dacă totul ar fi mai departe de vârtej, aşa ceva ar fi cu neputinţă. Deci, două forţe motrice, cel puţin, care trebuie să fie inerente lucrurilor.

Empedolces avusese ideea unei forțe tangențiale opuse gravitației, forța produsă de această mişcare în circuit. (*De coelo*, I, p. 284). Schopenhauer, *Lumea ca Voință,* II, cap. 26, *Despre Teleologie.*

6. De ce fiinţe în număr infinit, dacă există particule în număr infinit? Depăşirea experienţei. Deci micşorarea numărului calităţilor reale. Anaxagoras se gândea la atomi chimici. El considera agregatele ca fiind esenţiale, şi căldura ca fiind coordonată. Deci agregatele având drept cauză respingerea şi atracţia. Patru forme ale materiei.

7. În studierea ființelor vii, Empedocles vrea să procedeze după aceleaşi principii. Şi aici el neagă finalitatea. Este realizarea sa cea mai importantă. La Anaxagoras, un dualism. Nu e nevoie de scopuri pentru a explica adaptarea, deci nu e nevoie de *Nous*. Fiinţele apte pentru viață. Mişcarea nu ajunge pentru a explica un organism. Anaxagoras a recurs la *Nous*. O explicaţie unică valorează mai mult. Viața nu este deloc eternă, ea este produsă de anumite întâlniri între atomi. Fenomen chimic nou: viața constă în forma, în gruparea atomilor. Identitate a tot ceea ce trăieşte. Cum o deduce Empedocles? Ea este calitatea care se produce cel mai rar.

5

Simbolica iubirii sexuale. Aici, ca şi în fabula platoniciană, se arată nostalgia unității, se arată că a existat deja odinioară o mai mare unitate: dacă această unitate mai mare ar fi restaurată, atunci şi aceasta ar tinde spre una şi mai mare. Credința în unitatea tuturor lucrurilor vii garantează că a existat odinioară un organism viu imens, din care noi suntem părți: acesta este însuşi *Sphairos*-ul. El este zeitatea cea mai fericită. Totul era legat laolaltă doar prin Iubire, deci

totul era în cea mai înaltă măsură potrivit cu menirea sa. Şi aceasta s-a sfâşiat şi sfârtecat prin Ură, totul desfăcându-se în elementele sale şi astfel fiind ucis, lipsit de viaţă. Din acest vârtej nu se mai nasc nici un fel de fiinţe vii. Până la urmă totul s-a separat delaolaltă şi acum începe perioada noastră. (El îi opune amestecului originar al lui Anaxagoras o separare originară.) Iubirea, oarbă cum e, precipită cu o grabă furioasă iarăşi elementele unul împotriva altuia, încercând să le aducă iarăşi la viaţă. Ici şi colo, ea reuşeşte aceasta. Şi aceasta: continuă. Ia naştere în fiinţe însufleţite de viaţă o presimţire că trebuie să se străduiască spre reuniri încă şi mai înalte decât cele care le-au fost patrie şi stare originară. Eros. Este o crimă înfricoşătoare să ucizi viaţa, căci prin aceasta te împingi îndărăt spre separarea originară. Odată şi odată totul trebuie să fie iarăşi o singură viaţă, starea de fericire desăvârşită.

Învăţătura pythagoreic-orfică în aplicarea ei la ştiinţele naturale: Empedocles stăpâneşte cu deplină conştiinţă amândouă mijloacele de exprimare, prin aceasta el este primul retor. Ţeluri politice.

Dubla natură: cea agonală şi cea iubitoare, plină de compasiune.

Tentativa reformei totale a helenismului.

Toată materia anorganică s-a născut din cea organică, este materie organică moartă. Cadavru şi om.

6

Cea mai mare simplificare posibilă a ipotezelor.

1. Există mişcare, deci spaţiu vid, deci Nefiinţând. Gândirea o mişcare.

2. Dacă există un Fiinţând, el trebuie să fie indivizibil, adică absolut plin. Separarea sa, desfacerea sa în bucăţi este explicabilă numai prin spaţiile vide, prin pori. Un lucru absolut poros este numai Nefiinţândul.

3. Însuşirile secundare ale materiei *nomo*, nu-în-sine.

4. Stabilirea însuşirilor primare, *atoma*. De ce asemenea de ce diferite?

5. Stările agregate ale lui Empedocles (4 elemente) presupun existenţa doar a atomilor asemănători, nu pot deci însele să fie *onta*.

6. Mişcarea este indisolubil legată de atomi, efectul forţei de gravitaţie. Epicur. Critică: ce înseamnă gravitaţia într-un spaţiu vid infinit?

7. Gândirea este mişcarea atomilor de foc. Sufletul, viaţa, percepţiile senzoriale.

Valoarea materialismului şi dificultăţile în care intră acesta.

Platon şi Democrit.

Cercetătorul nobil, apatrid, care se retrage din lume. Democrit şi pythagoreicii găsesc împreună fundamentul ştiinţelor naturii.

Care sunt cauzele care au întrerupt o fizică experimentală înfloritoare în antichitate după Democrit?

7

Anaxagoras a preluat de la Heraclit concepţia că în fiecare devenire şi fiinţă se află laolaltă şi opusul ei.

El simţea desigur că este contradictoriu ca un corp să aibă multe însuşiri, şi l-a *pulverizat*, în credinţa că l-ar fi dizolvat acum în adevăratele sale însuşiri.

Platon, la început heraclitean, sceptic consecvent; totul, chiar şi gândirea, o curgere.

Prin Socrate, ajuns la permanenţa Binelui, Frumosului.

Acestea asumate ca fiind.

La ideea Binelui, Frumosului, participă toate idealurile speciilor şi au şi ele, prin aceasta, fiinţă (aşa cum sufletul participă la ideea vieţii). Ideile fără formă.

Prin concepţia transmigrării, metamorfozei sufletelor a lui Pythagoras i se răspunde întrebării: cum putem cunoaşte ceva despre Idei.

Sfârşitul lui Platon: Scepticismul din *Parmenides*. Respingerea doctrinei Ideilor.

8

Concluzia

Gândirea grecilor în epoca tragică este pesimism sau optimism, artistic.

Judecata lor despre viaţă spune mai mult.

Unul, fuga din faţa devenirii. *Aut* Unitate, *aut* joc de artist.

Profundă neîncredere în faţa Realităţii; nimeni nu mai recunoaşte un Dumnezeu bun, care să fi creat totul *optime*.

Sectele religioase ale pythagoreicilor.
Anaximandros.
Empedocles.

Eleaţii.
Anaxagoras.
Heraclit.

Democrit: lumea fără semnificaţie morală şi estetică, pesimismul hazardului.

Dacă îi aşezăm pe toţi în afara tragediei, atunci primii trei ar recunoaşte-o ca o oglindă a nefericirii existenţei, Parmenides ca pe o aparenţă trecătoare, Heraclit şi Anaxagoras ca pe o construcţie artistică şi o imagine a legilor universale, Democrit, ca rezultat al lucrării maşinale.

Cu Socrate începe optimismul, cel care nu mai este artistic, nu mai crede în teleologie şi în credinţă, în Dumnezeul cel bun; credinţa în omul bun, ştiutor. Destrămarea instinctelor.

Socrate se desprinde de ştiinţa şi cultura de până la el, el vrea să se reîntoarcă la vechea virtute cetăţenească şi la stat.

Platon se desprinde de stat, atunci când îşi dă seama că acest stat va deveni identic cu noua cultură.

Scepticismul socratic este arma împotriva culturii şi ştiinţei de până atunci.

(Vol. X, p. 93-100)

SCHIȚE DE PLAN DIN VARA ANULUI 1872

9

FILOSOFUL LA GRECI

Ce anume este helenic în fiinţa lor. De aici tipurile eterne. Non-artistul într-o lume artistică. Laolaltă ei reprezintă *fundalul* existenţei greceşti, precum şi *rezultatul* artei. Contemporani ai Tragediei. În aceşti filosofi, elementele dispersate din care va lua naştere Tragedia.

Naşterea Tragediei considerată dintr-un alt punct de vedere. Confirmarea ei decurgând din filosofia contemporanilor ei.

Filosofii epocii tragediei. Dedicată amintirii lui Schopenhauer.

Libertatea faţă de Mit.	*Thales şi Anaximandros*. Pesimismul şi acţiunea.
Tragicul ca joc. Geniul.	*Heraclit*: Rivalitatea. Joc.
Excesul logicii şi al necesităţii.	*Parmenides*: Abstracţia şi limbajul. Poet şi filosof. Conceptul de proză.
	Anaxagoras: Liberul cugetător. Nu "spirit - materie".
Dragostea şi sărutul dăruit lumii întregi! Voinţa.	*Empedocles*: Iubirea. Retor. Panhelenic. Agonal.
Auditoriul. Atom - Număr.	*Democrit*: Grecii şi Străinătatea.
Ştiinţele naturale.	Libertatea faţă de convenţie.
Metempsihoza - dramaticul.	*Pythagoreicii*: Ritmul şi metrica. Metempsihoza.
Metastaza instinctului tragic artistic în ştiinţă.	*Socrate şi Platon*: Cultura. De abia acum "şcoala". Ostilitate faţă de explicaţiile prin ştiinţele naturale.

Imaginați-vă că poetul ar fi un rătăcitor şi ar ajunge în fața grecilor - aşa se înfățişează el în fața presocraticilor. Ei sunt asemenea unor străini, unor străini dezorientați.

Orice filosof este un astfel de străin în mediul străin, şi el va simți în mod necesar chiar şi ceea ce este mai apropiat ca pe ceva străin.

Herodot printre străini - Heraclit printre greci. Istoricul şi geograful printre străini, filosoful în patria sa. Nimeni nu e profet în propria sa patrie.

10

Totul îşi ia devenirea dintr-unul singur.
Dispariția este o pedeapsă.
Pieirea şi naşterea se produc după o lege.
Pieirea şi naşterea sunt iluzie: Unul este.
Toate însuşirile sunt veşnice. Nu există devenire.
Toate calitățile sunt cantități.
Toate efectele sunt magice.
Toate efectele sunt mecanice.
Toate conceptele sunt ferme, altceva nimic.
La Socrate totul e fals; conceptele nu sunt ferme, fixe, şi nici importante; cunoaşterea nu este sursa a ceea ce este drept şi mai ales nu este fertilă; ea neagă cultura.

11

Credința se întemeiază pe o mulțime de raționamente prin analogie, care ne apără de a ne lăsa înşelați.

Acolo unde omul încetează să mai cunoască, el începe să creadă. El îşi proiectează încrederea sa morală asupra acestui punct şi acum speră că va fi răsplătit cu aceeaşi monedă: câinele ne priveşte cu ochi încrezători şi vrea ca şi noi să avem încredere în el.

Pentru binele omului, cunoaşterea nu are atâta importanță cât credința. Chiar în ce priveşte descoperirea unui adevăr, de pildă al unuia matematic, bucuria este produsul încrederii sale necodiționate că va putea construi ceva pronind de aici. Când ai credința, poți să te lipseşti de adevăr.

12

Ce anume mână instinctele puternice pe calea binefacerii? În general, Iubirea. Iubirea pentru cetatea natală închide în ea şi stăpâneşte instinctul agonal.

Iubirea pentru aproapele triumfă întru scopul educării şi formării lui. Frumuseţea se află în slujba Iubirii; este transfigurarea care se desăvârşeşte constant, aşa cum o zugrăveşte Platon.

Procreaţia întru frumuseţe este cu adevărat helenică.

De descris creşterea, dezvoltarea Erosului - Căsnicia, Familia, Statul.

13

Unitatea Voinţei. - Intelectul doar un mijloc spre satisfacţii mai înalte. Negarea Voinţei - deseori numai restabilirea unor unităţi etnice puternice.

Arta în slujba Voinţei: Heraclit.

Iubirea şi Ura în Grecia: Empedocles.

Limitele logicii: ea este în slujba Voinţei: Eleaţii.

Ascetismul şi mortificarea în slujba Voinţei: Pythagoras.

Imperiul cunoaşterii: Numărul: Atomismul şi pythagoreicii.

Iluminismul, lupta împotriva instinctului: Anaxagoras, Socrate, Platon.

Voinţa de a caracteriza: metodele sale pentru a ajunge la raţional. Esenţa materiei - logica absolută. Timpul, spaţiul şi cauzalitatea ca postulate ale *efectului posibil.*

Rămân disponibile forţe: în fiecare clipă infinitezimală, alte forţe: într-un spaţiu infinit de mic, mereu o forţă nouă, adică, forţele nu sunt absolut deloc reale.

Nu există deci, la drept vorbind, efect al forţei asupra forţei; ci în realitate există numai o aparenţă, o imagine. Întreaga mea materie este doar aspectul exterior: în realitate, trăieşte şi acţionează un Altceva cu totul diferit. Simţurile noastre însă sunt *produsul materiei şi al obiectelor*, la fel este şi *spiritul nostru.* Vreau să spun, trebuie ca pornind de la *ştiinţele naturale* să ajungem la un *lucru în sine.*

Voinţa este tot ce mai rămâne - când am eliminat din calcul Intelectul cunoscător.

Este cu putinţă să recompunem material senzaţia; dacă în prealabil am explicat că materia organică este materială. Cea mai simplă senzaţie este o

chestiune nesfârşit de complicată: nu e deloc vorba de vreun fenomen originar. Pentru aceasta e necesară activitatea cerebrală, memoria şi aşa mai departe, pe lângă mişcările reflexe de toate genurile.

Dacă am fi în stare să construim o fiinţă simţitoare pornind de la materie - nu s-ar dezvălui prin aceasta o jumătate întreagă a Naturii?

Aparatul de cunoaştere, infinit de complicat, este condiţia prealabilă a senzaţiei: cunoaşterea este necesară pentru a admite şi asuma materia. Însă credinţa în materia vizibilă este o pură iluzie a simţurilor.

Faptul că Natura *procedează la fel* în toate domeniile: o lege care este valabilă pentru oameni este valabilă pentru întreaga Natură. Omul este în realitate un microcosm.

Creierul este realizarea cea mai înaltă a Naturii.

14

Introducere

Imortalitatea marilor momente.

Grecii epocii tragice ca filosofi!

Cum au simţit ei existenţa?

Aici se ascunde valoarea lor veşnică. În rest, toate sistemele se devorează între ele.

Pictură a istoriei.

Regăsim sub o altă formă elementele epice, lirice, toate rechizitele Tragediei.

Cum se trăieşte fără religie, cu filosofia? Dar, la drept vorbind, într-o epocă tragică, artistică.

Thales. Opoziţia presocraticilor împotriva socraticilor. Atitudinea lor în faţa vieţii este *naivă*. *Cei şapte înţelepţi* ca reprezentanţi ai virtuţilor cardinale etice. Eliberarea de Mit.

Grecul epocii tragice se gândeşte tocmai pe sine însuşi şi depune mărturie în acest sens. Cât de important este asta! Căci în aprecierea tragediei greceşti trebuie întotdeauna să ni-l reprezentăm pe omul grec.

Instinctul artistic în forma sa de crisalidă - ca filosofie.

Artistul universal şi *omul universal.*
Oamenii în epoca tragediei.

Eschil ca artist total; auditoriul său, descris în atelierul său.

Vom încerca să învăţăm să-l cunoaştem pe grecul pe care-l cunoştea Eschil ca fiind auditorul său. De data aceasta ne vom sluji de filosoful său, de cel care gândea în acea epocă.

Să-l descriem întâi pe Eschil, pe atletul pentatlonului, apoi pe auditor, pornind de la diferitele tipuri de filosofi.

(vol. X, p. 100-106)

NOTE COERENTE PENTRU INTRODUCERE (1875)

•

1. Vine pentru fiecare un ceas când se va întreba cu surprindere: Ia te uită, cum mai trăim! Şi trăim totuşi - un ceas, în care omul începe să înţeleagă deodată că şi el are o sensibilitate de acelaşi fel ca cea pe care o admiră la plante, care se întorc şi se caţără şi în cele din urmă răzbesc la lumină şi ajung să stăpânească puţin din împărăţia asta a pământului, şi astfel îşi creează pentru ele însele partea lor de bucurie într-un sol neospitalier. În descrierile pe care şi le face câte cineva despre propria sa viaţă, există întotdeauna un asemenea punct, în care omul se minunează cum de mai pot trăi plantele aici pe pământul acesta, şi cum ele îşi mai continuă truda aceasta de a trăi cu un curaj pe care nimeni nu li-l zdruncină. Există vieţi în care greutăţile au crescut până la a deveni imense, şi anume vieţile gânditorilor; şi aici se cuvine să ascultăm cu atenţie atunci când se povesteşte câte ceva despre aceasta, căci aici înţelegem ceva din posibilităţile vieţii, şi numai ascultându-le simţim fericirea şi puterea, ele sunt cele care creează pentru cei de mai târziu o lumină; aici este totul atât de fecund, de chibzuit, de temerar, de deznădăjduit şi, în acelaşi timp, de plin de speranţă, cum întâlnim doar în călătoriile marilor descoperitori ai lumii, şi, de fapt, chiar şi este ceva de felul acesta, e vorba de călătorii până în ţinuturile cele mai îndepărtate şi primejdioase ale vieţii. Lucrul uimitor în asemenea vieţi constă în faptul că în ele există două instincte ostile unul altuia, tinzând fiecare în direcţii diferite şi care sunt aici constrânse să se supună deopotrivă sub un acelaşi jug; cel care doreşte cunoaşterea trebuie să părăsească mereu pământul pe care trăieşte omul să cuteze să se avânte în nesigur, iar cel care voieşte viaţa trebuie să caute mereu şi mereu pentru sine un teren cât de cât sigur pe care să se poată sprijini. Ne amintim astfel de James Cook, care a trebuit să-şi caute, cu firul de plumb în mână, drumul printr-un lanţ de stânci timp de trei luni; şi la primejdiile pe care le înfrunta şi care deseori ajungeau atât de ameninţătoare încât chiar a fost să se întoarcă să caute sprijin într-o situaţie pe care cu puţin înainte o socotise ca fiind cea mai plină de pericole pentru el. (Lichtenberg, IV, 152). Şi această

luptă între viață şi cunoaştere devine cu atât mai dură, această constrângere sub un singur control ajunge cu atât mai apăsătoare, cu cât sunt mai puternice instinctele, şi deci cu atât mai deplină şi mai bogată viața, şi, la rândul ei, cu cât este mai insațiabilă cunoaşterea şi cu cât mai nesățioasă împinge ea spre tot soiul de aventuri.

2. Nu mă mai satur străduindu-mă să-mi aşez în fața sufletului un şir de gânditori, dintre care fiecare luat în parte înfățişează în sine acea calitate atât de greu de înțeles şi stârneşte în mod necesar acea uimire care ne face să ne întrebăm cum a reuşit el să-şi găsească posibilitățile proprii de viață: gânditorii care au trăit în epoca cea mai viguroasă şi cea mai fecundă a Greciei, în secolul dinaintea războaielor medice şi în timpul acestora; căci aceşti gânditori au descoperit chiar posibilitățile frumoase ale vieții; şi mi se pare că grecii de mai târziu au uitat ce era mai bun în ce descoperiseră înaintaşii lor; şi ce popor ar mai putea spune până în zilele noastre că le-ar fi descoperit el? - Să-i comparăm pe gânditorii altor vremuri şi altor popoare cu acel şir de statui, care începe cu Thales şi se sfârşeşte cu Democrit, şi chiar să-i aşezăm pe Socrate şi pe discipolii săi alături de acei greci vechi - asta vrem să facem în această lucrare şi e de nădăjduit că alții o vor face mai bine decât o putem face noi; oricum, eu cred că o asemenea meditație se va încheia oricând cu această exclamație: ce frumoşi sunt! Nu văd printre ei nici o figură crispată şi goală de gânduri, nici un chip popesc, nici un ascet descărnat al pustiilor, niciunul din fanaticii care înfrumusețează mincinos lucrurile prezente, nici un falsificator teologizant, nici un învățat complex şi palid la față (deşi în toți există semințele unor asemenea pervertiri şi ajunge să adie doar o boare de vânt rău pentru a face să înflorească toate buruienile de felul acesta). Nu văd printre ei pe niciunul din cei care îşi dau atâta importanță cu “mântuirea propriului suflet” sau cu întrebarea “ce este fericirea”, până într-atât încât să uite de lume şi de oamenii ei.

Cine oare ar putea descoperi din nou “aceste posibilități ale vieții”! Poeții şi istoricii ar trebui să mediteze la o asemenea misiune; căci asemenea oameni sunt prea rari încât să ne putem permite să-i lăsăm să se piardă. Mai degrabă ar trebui să nu ne mai găsim odihna până când nu le-am reproduce modelele şi le-am zugrăvi de sute de ori pe pereții noştri - şi nici când am ajunge acolo - la drept vorbind, nici atunci nu ar trebui să ne îngăduim liniştea. Căci vremii noastre atât de inventive îi lipseşte în continuare tocmai acea descoperire, acea invenție pe care au trebuit să o înfăptuiască vechii filosofi: de unde altundeva ar veni altminteri atât de admirabila lor frumusețe, de unde propria noastră urâțenie! - Căci ce este frumusețea, dacă nu imaginea pe care o vedem în oglindă a unei extraordinare bucurii a Naturii, pentru faptul că s-a dezvăluit o nouă posibilitate fecundă a vieții? Şi ce este urâtul, dacă nu nemulțumire şi descurajare de sine

însuşi, îndoiala dacă oamenii se mai pricep cu adevărat încă să traducă în fapt arta vieţii?

3. Filosofia greacă pare să înceapă cu o idee absurdă, cu principiul că apa ar fi originea şi matricea originară a tuturor lucrurilor; avem voie să ne întrebăm, este oare cu adevărat necesar să ne oprim aici şi să ne gândim serios la aceasta? - Da, şi din trei motive: în primul rând, pentru că principiul acesta spune ceva despre originea lucrurilor, în al doilea rând, pentru că o face fără a recurge la imagini şi la fabulaţii mitice şi, în sfârşit, în al treilea rând, pentru că în el, chiar şi numai în stadiul acesta de crisalidă, este cuprins gândul: "Totul este unul". Cel dintâi enunţat motiv îl lasă pe Thales încă în tovărăşia religioşilor şi superstiţioşilor, cel de al doilea îl scoate dintr-o asemenea comunitate şi îl arată ca fiind primul cercetător al Naturii, şi din al treilea motiv Thales îşi dobândeşte valoarea de prim filosof grec. În Thales învinge pentru prima dată omul ştiinţific asupra celui mitic şi, încă, omul înțelept asupra celui ştiinţific.

(vol. X, p. 233-235)

Cum a fost oare posibil ca *Thales* să se elibereze de mit? Thales ca om de stat! Aici trebuie să se fi petrecut ceva. Dacă polis-ul a fost focarul voinței helenice şi s-ar fi întemeiat pe mit, atunci renunţarea la mit înseamnă renunţarea la vechiul concept al cetății. Acum, ştim că Thales a propus crearea unei federații a cetăţilor, a polis-urilor, dar nu a avut succes; el a eşuat în fața vechii concepţii mitice a polis-ului. În acelaşi timp el a simţit însă imensa primejdie care amenința Grecia dacă această forţă izolatoare a mitului cetăţii ar fi menţinut cetăţile despărţite. Într-adevăr, dacă Thales şi-ar fi realizat federația cetăților pe care o propusese, Grecia ar fi fost cruțată de războaiele medice şi prin aceasta şi de victoria atenienilor şi hegemonia lor. Toţi filosofii mai vechi s-au străduit să obţină o asemenea schimbare a conceptului de polis şi crearea unei conştiinţe pan-helenice. Heraclit pare chiar să fi demolat bariera dintre barbari şi heleni, pentru a crea o mai mare libertate şi a face să evolueze vechile concepţii înguste. - El gândeşte o ordine universală care să fie dincolo şi mai presus de cea helenică.

Anaximandros: lupta împotriva mitului în măsura în care acesta îi moleşeşte şi-i face superficiali pe oameni şi astfel îi aduce pe greci în primejdie.

Parmenides: minimalizare teoretică a lumii ca fiind o iluzie. Lupta împotriva a ceea ce este fantastic şi fluid în întreaga concepţie despre lume; el vrea să le dea oamenilor liniştea împotriva pasiunilor politice. Să creeze legi.

Anaxagoras: lumea este iraţională, dar armonioasă şi frumoasă; aşa ar trebui să fie şi omul şi astfel l-a găsit el printre atenieni: Eschil şi aşa mai departe.

Filosofia ca oglindă a Atenei vechi: crearea de legi pentru oameni care nu au nevoie de legi.

Empedocles: reformator pan-helenic, viaţă pythagoreică, întemeiată ştiinţific. Nouă mitologie. Intuiţia iraţionalului celor două instincte, Iubirea şi Ura. Iubirea, democraţia, comunitatea bunurilor. Comparaţia cu Tragedia.

Democrit: lumea este iraţională, şi nici armonioasă şi frumoasă, ci doar necesară. Înlăturarea necondiţionată a tot ceea ce este mitic. Lumea este comprehensibilă. El vrea polis-ul (în locul grădinii epicureice); era o posibilitate a vieţii helenice.

Socrate: tragica rapiditate a grecilor. Filosofii mai vechi nu au acționat, nu şi-au exercitat efectele. Virtuozi ai vieţii: filosofii vechi gândesc întotdeauna *icaric*.

Este sigur că grecii nu au fost niciodată supraevaluaţi: căci atunci ar fi trebuit să fi fost preţuiţi aşa cum meritau; însă tocmai aceasta este imposibil. Cum am putea fi noi drepţi în preţuirea lor! Noi i-am preţuit totdeauna în chip *fals*.

(vol. X, p. 237)

Ca filosof şi ca metafizician, Anaximenes este mult mai puţin original şi puternic decât Anaximandros, dar este mult mai important ca savant...

El este *primul* care recunoaşte că totul s-a format prin *condensarea* sau *rarefierea* unei *materii primordiale*... Ceea ce el numeşte rarefiere este echivalentul încălzirii, ceea ce el numeşte condensare este răcirea. Prin rarefiere, aerul devine foc, prin condensare, devine vânt, apoi nor, apoi apă, apoi pământ, în sfârşit pietre. Importanţa acestui principiu constă în persistenţa în a explica universul prin raţiuni *mecanice*; este stadiul preliminar al sistemelor atomistice şi materialiste. Însă este un stadiu mult mai recent, care îi presupune pe Heraclit şi Parmenides. Imediat după Anaximandros, asistăm la un salt ciudat. Avem aici prima teorie cu privire la *modul de evoluţie* pornind de la o materie primordială; epoca lui Anaxagoras, Empedocles, Democrit începe acum, adică o fază mai recentă a ştiinţelor naturale. În perioada veche nu se pune încă problema lui *cum*. Anaximenes este un naturalist eminent, care, se pare, a repudiat metafizica lui Parmenides, însă căutând pe de altă parte să-şi consolideze cealaltă teorie. Dar este cu totul fals să-i introducem în această serie: "Thales, apa, Anaximandros, *Apeiron*, Anaximenes, aerul, Heraclit, focul". Căci ceea ce îi aparţine lui propriu-zis, este în mult mai mică măsură alegerea materiei originare. Prin aceasta el aparţine unei epoci mai moderne... De la Thales şi până la sofişti şi la Socrate, sunt şapte rubrici *independente*, adică de şapte ori apariţia unor filosofi independenţi şi originali: 1. Anaximandros, 2. Heraclit, 3. Eleaţii, 4. Pythagoras, 5. Anaxagoras, 6. Empedocles, 7. Atomismul (Democrit).

Sunt şapte concepţii despre lume cu totul diferite. Punctul lor de contact, ceea ce fiecare îi datorează celuilalt, este în general ce au ei mai slab. Anaximenes este precursorul celor trei din urmă. El a murit tânăr şi nu poate fi pus pe acelaşi plan cu ceilalţi şapte. Este în raport cu ei în aceeaşi situaţie ca Leucip faţă de Democrit, Xenophanes faţă de Parmenides, Thales faţă de Anaximandros.

EMPEDOCLES

Empedocles face parte din familia *agonală*; la Olimpia, el a făcut senzaţie. Se arată înveşmântat în purpură, încins cu cingătoare de aur, cu sandale de bronz în picioare, cu o cunună delfică pe frunte. Îşi purta părul lung; faţa îi era neschimbătoare şi sumbră. Avea grijă să fie totdeauna urmat de slujitori. Ca sacrificiu pentru victorie, a jertfit un taur făcut din făină şi miere, pentru a nu contrazice principiile proprii. A încercat în chip evident să-i convertească pe toţi grecii la noua modalitate de a trăi şi de a filosofa a pythagoreicilor; în aparenţă nu era vorba decât de o reformă a riturilor sacrificiale. La Olimpia a pus un rapsod să-i cânte *catharmele*, care începeau printr-un apostrof la adresa prietenilor săi din Agrigent: "Rămâneţi cu bine! Nu mai trec printre voi asemenea unui muritor, ci asemenea unui zeu nemuritor, venerat de toţi, aşa cum se cuvine, împodobit cu panglici şi ghirlande înverzite. Şi îndată ce ajung în cetăţile înfloritoare, sunt venerat de toţi, bărbaţi şi femei; mă urmează cu miile, pentru a afla de la mine calea mântuirii, cerând, unii oracole, alţii, formulele care să vindece multe boli de pe urma cărora au suferit mari chinuri. Dar de ce să mai zăbovesc asupra acestor lucruri ca şi când ar avea vreo însemnătate, câtă vreme sunt cu mult mai presus de mizerabilii muritori".

A încercat, deci, să-i facă pe toţi să vadă *unitatea a tot ceea ce trăieşte*, explicând că a consuma carne este într-un fel o autofagie, asasinarea a ceea ce ne este mai apropiat. Voia să-i facă pe oameni să treacă printr-o purificare nemaivăzută. Elocvenţa sa se exprimă în gândul că *tot ceea ce trăieşte este unul*, zeii, oamenii şi animalele. *Unitatea celor care vieţuiesc* este gândul parmenidian al unităţii fiinţei, sub o formă infinit mai fecundă; i se adaugă o simpatie profundă cu întreaga natură, o compasiune care se revarsă asupra a toate. Scopul existenţei i se pare a fi repararea relelor provocate de ură, proclamarea, într-o lume a urii, a gândului unităţii, oferirea unui remediu pretutindeni unde îşi face apariţia suferinţa, urmare a urii. Suferă că trebuie să trăiască în această lume a chinurilor şi a contradicţiei; nu-şi poate explica prezenţa în această lume

altfel decât ca urmare a unei culpe; a trebuit fără îndoială, ca într-o epocă oarecare, necunoscută, să fi săvârşit o crimă, un omor, un sperjur. Existenţa lui într-o asemenea lume nu poate fi decât urmarea unei culpe.

El este filosoful *tragic*, contemporanul lui Eschil. Ce impresionează cel mai mult la el este extraordinarul său pesimism, dar un pesimism activ, şi nu chietist. Dacă opiniile sale politice sunt democratice, gândirea sa funciară se străduieşte să-i aducă pe oameni la "societatea de prieteni" a pythagoreicilor; urmăreşte deci reforma socială şi abolirea proprietăţii. Pentru a întemeia domnia exclusivă a dragostei fraterne, şi-a ales viaţa profetului rătăcitor, după ce a dat greş la Agrigent. Influenţa sa este de domeniul influenţelor pythagoreice care se dezvoltă la acea epocă (dar nu în Sicilia). În 440, pythagoreicii, alungaţi de peste tot, se retrag la Rhegium; înfrângerea pythagoreicilor trebuie în mod evident pusă în legătură cu surghiunirea lui Empedocles şi cu moartea sa în Peloponez. Este de altfel foarte posibil că nu a avut relaţii directe cu pythagoreicii; a fost mai târziu acuzat de a fi trădat secretul esenţial al sectei. E adevărat că el se găseşte în aceeaşi relaţie cu misticismul pythagoreic şi orfic, ca şi Anaxagoras cu mitologia helenică. Leagă aceste instincte religioase de nişte explicaţii ştiinţifice. Este raţionalist, şi din acest motiv urât de cei credincioşi. Fără să mai socotim că el admite întreaga lume a zeilor şi demonilor, în realitatea căreia crede la fel de mult ca în cea a oamenilor. El însuşi se simte un zeu în exil; suspină gândindu-se la culmile cinstirii şi fericirii de pe care s-a prăbuşit: "Plângeam şi mă lamentam când am dat ochii cu aceste locuri necunoscute". Blestemă ziua în care a atins cu buzele sale hrana însângerată; aceasta i se pare a fi fost crima sa, pângărirea prin omor. Descrie suferinţele celor dintâi criminali: mânia eterului care i-a azvârlit în mare, marea i-a azvârlit pe pământ, pământul îi împinge spre flăcările soarelui, şi acesta îi trimite îndărăt spre eter. Astfel, fiecare îl primeşte din mâinile celuilalt, dar cu toţii îl urăsc. Şi astfel se pare că devin oamenii muritori: "O, stirpe nefericită şi lipsită de noroc a muritorilor, din ce discordie, din ce plângeri ai purces!" Muritorii i se par deci a fi zei decăzuţi şi pedepsiţi. Pământul este o peşteră întunecată, câmpia nefericirii, vizuina crimei, resentimentului şi a altor Kere, a maladiilor, a putreziciunii. Pământul se întemeiază pe antagonismul unei mulţimi de demoni. Deris şi Harmonia, Callisto şi Aischre, Thoosa şi Denaie, Nemerte şi Asapheia, Physo şi Phtimene (natura şi distrucţia). Oamenii sunt slabi, acumularea nefericirilor îi ameninţă şi-i buimăceşte. Ei se zbat de-a lungul unui fragment mărunt de viaţă de netrăit, apoi un destin prematur îi răpeşte şi-i risipeşte asemenea fumului. Nu socotesc real decât obstacolul de care se izbesc; dar oricare din ei se laudă a fi descoperit el totul, - deşertăciune! Căci totul nu este decât menit a fi nici

văzut nici auzit de oameni, nici înţeles cu inteligenţa. Empedocles se înverşunează cu violenţă să descrie această ignoranţă.

În această lume a discordiei, a suferinţei şi a conflictului, el nu descoperă decât un singur principiu care să-i garanteze o ordine cu totul deosebită a lumii: este Aphrodita; toată lumea o cunoaşte, dar nu ca pe un principiu cosmic. Viaţa sexuală i se pare tot ce poate fi mai bun şi mai nobil, rezistenţa cea mai puternică în faţa instinctului discordiei. Aici îşi face apariţia cu cea mai mare evidenţă tendinţa părţilor despărţite de a se uni pentru a zămisli o nouă fiinţă. Ceea ce îşi aparţinea laolaltă a fost despărţit şi aspiră să se reunească. *Philia* vrea să triumfe asupra imperiului lui *neikos*; el o denumeşte Philotes, Storge, Cypris, Aphrodita, Harmonia. Resortul intim al acestei tendinţe este nostalgia asemănătorului; uniunea celor disparate dă naştere bucuriei, în măsura în care fiinţa resimte nevoia şi gustul asemănătorului şi dezgustul faţă de disimilar. Nu putem vedea pământul decât cu ajutorul pământului, apa cu ajutorul apei, eterul cu ajutorul eterului, dragostea cu ajutorul dragostei, ura cu ajutorul urii. Or, gândirea adevărată a lui Empedocles este *unitatea a tot ceea ce se iubeşte*; există în toate lucrurile un element care le împinge să se amestece şi să se unească, dar de asemenea şi o forţă ostilă care le desparte cu brutalitate; aceste două instincte sunt în luptă unul cu altul. Lupta lor produce întreaga devenire şi întreaga destrucţie. Este o ispăşire, o pedeapsă teribilă - să fii astfel supus urii.

Migraţia prin toate aceste elemente corespunde, în ordinea naturii, metempsihozei lui Pythagoras; Empedocles el însuşi îşi aminteşte a fi fost pasăre, tufiş, peşte, băiat şi fată. El foloseşte în asemenea cazuri expresia mitică a pythagoreicilor. Ceea ce îl face greu de înţeles este că, la el, gândirea mitică şi gândirea ştiinţifică înaintează una alături de alta; el călăreşte doi cai în acelaşi timp, sărind când pe unul când pe altul. Ici şi colo alegoria devine perceptibilă în locul mitului; astfel, el crede în toţi zeii, dar elementele naturii sunt cele pe care el le denumeşte zei. Interpretarea lui Apollo este cea mai remarcabilă dintre toate, căci el vede în acest zeu Spiritul. “Nu ne putem apropia de el şi nici nu-l putem atinge cu mâinile, nu are cap care să se înalţe mai presus de membrele sale, nu are nici ramuri care să-o pornească din trunchi, nici picioare, nici genunchi repezi, nici sex; el nu a fost creat decât ca spirit, *phren*, sfânt şi nespus de mare, ale cărui gânduri repezi străbat lumea”. Zeii, pe lângă toate acestea, sunt toţi deveniţi şi nu veşnici (ei nu sunt decât *makraiones*). Spiritul nu este motorul mişcării, aşa cum gândea Anaxagoras. Dar ajunge să ne facă să înţelegem întreaga mişcare îndată ce ea este însufleţită de ură sau dragoste. Vedem aici, comparându-l cu Anaxagoras, că el tinde să admită un minim de *Nous* pentru a explica mişcarea, oricare ar fi ea; *Nous* i se pare încă prea complex şi prea plin; plăcerea şi durerea, fenomenele ultime ale vieţii îi ajung, fiind

rezultatele instinctelor de atracţie şi de respingere. Când ele se înstăpânesc asupra elementelor, totul decurge de aici, chiar şi gândirea. Empedocles înlocuieşte *Nous*-ul indistinct prin *philia* şi *neikos*, care sunt mai precise. Fără îndoială, el suprimă astfel orice mişcare mecanică, în timp ce Anaxagoras nu-i atribuia lui *Nous* decât declanşarea mişcării şi concepea mişcările subsecvente ca fiind efecte indirecte. Era *logic* astfel; căci ar putea un lucru mort, o fiinţă rigidă să acţioneze asupra altei fiinţe rigide? Nu există explicaţie mecanică a mişcării, ea nu poate fi explicată decât pornind de la impulsuri, de la acte psihice. Ele doar pot să mişte, nu o *singură dată*, ci constant şi pretutindeni. Însă problema capitală pentru el constă în a face să se nască *lumea ordonată* din aceste instincte opuse, fără ajutorul nici unui scop, al nici unui *Nous*; se mulţumeşte cu acel gând grandios, că, printre nenumăratele forme monstruoase şi imposibile ale vieţii, pot să se găsească unele care să fie bine articulate şi apte de viaţă; buna adaptare determină numărul fiinţelor existente. Sistemele materialiste nu au abandonat niciodată această idee. Întâlnim o aplicaţie anume a ei în teoria lui Darwin.

Dragostea, în uniunile pe care le înfăptuieşte, nu se preocupă să adapteze, ci să unească. Ea împerechează totul, creează trupuri de tauri cu capete omeneşti, oameni cu capete de tauri, fiinţe deopotrivă bărbăteşti şi femeieşti şi monştrii posibili. Puţin câte puţin, membrele se adună laolaltă tot mai armonios, mereu călăuzite de afinitatea asemănătorului cu asemănătorul.

Acestea sunt forţele motrice; dar cele ce sunt mişcate, sunt fiinţele aşa cum şi le imagina Parmenides: ne-devenite, indestructibile, invariabile. În vreme ce Anaxagoras admitea că toate calităţile sunt reale, deci eterne, Empedocles nu găseşte reale decât *patru* realităţi: pământul, focul, apa şi aerul... Aceste patru elemente primordiale cuprind în ele întreaga materie, care nu poate nici spori, nici scădea. Fizica s-a menţinut la acest principiu timp de 2000 de ani. Nici un fel de combinaţie nu le poate altera calităţile; nu se amestecă între ele decât atunci când particulele unui corp pătruns în interstiţiile care separă particulele altui corp; chiar şi când amestecul este total, nu există în fond decât un amalgam de particule. Invers, când un corp se naşte dintr-un altul, el nu se transformă în acest altul, ci substanţele se degajează din prima lor combinaţie. Dacă două corpuri sunt în mod substanţial despărţite unul de altul, şi dacă totuşi acţionează unul asupra altuia, aceasta are loc prin desprinderea particulelor minuscule şi invizibile care pătrund pătrund prin orificiile celuilalt corp. Cu cât orificiile unui corp corespund mai exact efluviilor şi particulelor unui alt corp, cu atât ele sunt mai apte să se amestece laolaltă; astfel, spune el, corpurile de acelaşi fel şi cărora le vine mai uşor să se amestece sunt corpuri prietene, asemănătorul îşi doreşte asemănătorul; ceea ce nu se poate amesteca se urăşte. Veritabilele motoare sunt întotdeauna *philia* şi *neikos*, adică există un raport necesar între

efectele lor şi forma lucrurilor. Trebuie ca aceste corpuri să fie amestecate şi conforme, astfel încât să fie analoage şi să-şi corespundă; numai atunci se produce *philia*.

Dar ceea ce dă naştere lucrurilor este la origine *ananke*, şi nu inteligenţa. *Philia*, şi ea este obtuză; ea nu cunoaşte decât o tendinţă, către ceea ce îi este asemănător. Toate mişcările, potrivit lui Empedocles, se nasc în chip *non-mecanic*, dar nu duc decât la un rezultat mecanic; amestec ciudat de vederi materialiste şi idealiste. Vedem aici o supravieţuire a gândirii lui Anaxagoras: toate lucrurile nefiind decât un amalgam de materii primordiale, dar de data aceasta nu în număr infinit, doar a patru *homoemerii*. Pe urmă şi o încercare de a aboli acest *dualism al mişcării*, admis de Anaxagoras, acţiune a lui *Nous*, şi mişcare provenită din şoc. Căci Empedocles a văzut pe bună dreptate că două fiinţe absolut diferite nu pot exercita una asupra alteia nici un efect de şoc. Dar el nu a mai reuşit pe de-a întregul să regăsească în orice specie de mişcare ulterioară această forţă motrice primordială, *philia* şi *neikos*, ca singure acţionând, singure principii motoare. Concluzia e că dacă ne imaginăm *philia* ca fiind singura forţă acţionând, după o scurtă mişcare, simultană, totul se imobilizează din nou. Dacă ne imaginăm *neikos* singură acţionând, după o separare absolută, totul va reveni în imobilitate. Trebuie deci ca aceste două principii să fie în luptă una cu alta. El se apropie aici de Heraclit glorificând *polemos*, părintele oricărei acţiuni simultane, şi din nou se va ajunge la inexistenţa mişcării; trebuie, deci să alterneze perioadele de preponderenţă a uneia şi a celeilalte. În *Sphairos* domnesc la origine armonia şi repaosul; apoi ura începe să se agite şi totul se risipeşte în toate sensurile; apoi acţionează dragostea, se formează un vârtej în care elementele se amestecă şi dau naştere diferitelor fiinţe naturale. Puţin câte puţin ura scade şi cedează în faţa dragostei, şi aşa mai departe.

Dar nu totul este limpede aici: este analogia o consecinţă a *philia*-ei, sau *philia* se produce în analogie? Şi atunci de unde vine analogia? Evident sunt aici, la Empedocles, germenii unei concepţii pur atomiste şi materialiste, de exemplu, teoria *formaţiilor fortuite*, adică a tuturor combinaţiilor absurde posibile între elemente, dintre care unele sunt bine adaptate şi viabile. Cum forţa *philia*-ei şi *neikos*-ului nu se lasă măsurate, Empedocles în fond nu explică nimic; *nu se ştie nici care din aceste două forţe învinge*, nici *cât de mare este această victorie*. De altfel nici nu există un acord real între diferitele concepţii ale lui Empedocles: pluralitatea lucrurilor este atribuită *philia*-ei deopotrivă ca *neikos*-ului. Desigur ar însemna să fim pesimişti dacă am gândi că pământul nu ar fi decât câmpul de acţiune exclusiv al *neikos*-ului. O asemenea concepţie nu se acordă cu cea a unei vârste paradisiace a umanităţii, nici chiar cu cosmogonia lui Empedocles. Domeniul hazardului nu este definit. Teoria *aporrheelor* pre-

supune un spaţiu vid; or, el neagă un asemenea spaţiu vid, ca şi Anaxagoras. Dimpotrivă, măreția sa constă în a fi *pregătit* atomismul în înțelesul său strict; l-a depăşit cu mult pe Anaxagoras.

Mai rămânea de dedus o consecinţă naturală: reducerea acestei forțe pe care o reprezintă *philia* la o forță latentă în lucruri; Democrit considera că ajunge să admită gravitaţia şi forma. De asemenea, odată inventate *aporrheele*, trebuia să admită vidul, aşa cum a făcut-o Democrit. Ipoteza genezei adaptării era în mod deosebit strălucită. Empedocles a intuit toate concepţiile fundamentale ale atomismului, adică ipoteza fundamentală a ştiinţelor naturale aşa cum le gândeau anticii, şi care, prelungită metodic, se depăşeşte pe ea însăşi, aşa cum am văzut că e cazul în ştiinţele moderne ale naturii. Astfel că, în rivalitatea cu Anaxagoras, el îl depăşeşte hotărât. Asupra unui singur punct l-a înfruntat pe Anaxagoras fără a-l fi învins, punând principiile *philia* şi *neikos* pentru a elimina dualitatea mişcării. Anaxagoras nu a recurs decât o singură dată la regnul inexplicabil al lui *Nous*; Empedocles admite constant un asemenea regn, inexplicabil, impenetrabil, iraţional şi nici chiar astfel el nu e mulţumit. Dacă reducem întreaga mişcare la acţiunea unor forțe insesizabile, la înclinaţie şi aversiune, ştiinţa se dizolvă în magie.

Empedocles se menţine neîncetat pe această limită, şi aproape în toate el îşi arată un asemenea chip echivoc. Medic sau mag, poet sau retor, zeu sau om, savant sau artist, om de stat sau preot, Pythagoras sau Democrit, pluteşte mereu între două extreme. El reprezintă figura cea mai colorată a filosofiei vechi, el pune capăt epocii mitului, a tragediei, a orgiacului, dar în acelaşi timp se înalță cu el imaginea grecului modern, democrat, orator, raţionalist, creator de alegorii, om de ştiinţă. Două secole se înfruntă în el; este din creştet până în tălpi omul *agonal*.

Vol. XIX, p. 189-201

DEMOCRIT

Puţine lucruri se ştiu cu certitudine despre viaţa sa în, schimb, multe legende. Călătorii extraordinare, ruina materială, onorurile primite de la concetăţeni, singurătatea în care şi-a trăit viaţa, marea putere de muncă. O tradiţie târzie afirmă că ştia să râdă de orice şi de toate...

Democrit şi Leucip pornesc de la eleaţi. Dar punctul de pornire al lui Democrit stă în faptul că el crede în realitatea mişcării, pentru că gândirea e mişcare. E punctul său de atac: mişcarea există, căci eu gândesc şi gândirea are realitate. Dar dacă există mişcare, trebuie să existe un spaţiu vid, ceea ce înseamnă că non-fiinţa este la fel de reală ca şi fiinţa. Dacă spaţiul ar fi cu totul plin, nu ar putea exista mişcare în el. Într-adevăr: 1. mişcarea în spaţiu nu poate avea loc decât în vid, căci plinul nu poate primi în sine nimic care să-i fie eterogen; dacă două corpuri ar putea ocupa un acelaşi loc în spaţiu, ar putea intra acolo o infinitate de corpuri căci cel mai mic l-ar putea primi în sine pe cel mai mare; 2. rarefierea şi condensarea nu se explică decât prin spaţiul vid; 3. creşterea nu se explică decât pentru că hrana pătrunde în interstiţiile corpului; 4. într-un vas plin de cenuşă se mai poate turna încă la fel de multă apă ca şi atunci când ar fi fost gol, cenuşa dispărând în interstiţiile vide ale apei. Non-fiinţa este, deci, de asemenea şi plinul, *naston* (de la *nasso*, *strâng*), este *stereon*. Plinul este ceea ce nu cuprinde nici un *kenon*. Dacă orice mărime ar fi divizibilă la infinit, n-ar mai exista nici un fel de mărime, n-ar mai exista fiinţă. Dacă trebuie să mai subziste un plin, adică o fiinţă, nu trebuie ca diviziunea să poată merge până la infinit. Dar mişcarea demonstrează deopotrivă fiinţa ca şi nonfiinţa. Dacă ar exista doar non-fiinţe, nu ar mai exista mişcare. Rămân *atomii*. Fiinţa este unitatea indivizibilă.

Dar dacă aceste fiinţe trebuie să acţioneze unele asupra altora prin şocuri, e necesar ca ele să fie de natură identică. Democrit afirmă deci, odată cu Pythagoras, că fiinţa trebuie să fie asemănătoare cu sine în toate punctele sale. Fiinţa nu aparţine unui punct anume în mai mare măsură decât altui punct. Dacă un atom ar fi ceea ce un alt atom nu ar fi, ar exista o non-fiinţă, ceea ce este o contradicţie. Doar simţurile noastre sunt cele care ne arată lucrurile diferite din punct de vedere *calitativ*. Le numim atunci *ideai* sau *schemata*. Toate însuşirile sunt *nomo*, fiinţele nu diferă decât prin cantitate. Trebuie deci ca toate calităţile să fie reduse la diferenţe *cantitative*. Ele nu se deosebesc decât prin formă (*rhysmos*, *schema*), prin ordine (*diathinge, taxis*), prin poziţia (*trope, thesis*). A se deosebeşte de N prin formă, AN de NA prin ordine, Z de N prin poziţie. Principala deosebire este cea prin formă, care indică diferenţa de mărime şi de greutate. Greutatea aparţine fiecărui corp (ca măsură a tuturor cantităţilor sale). Toate fiinţele fiind de aceeaşi natură, greutate trebuie să le aparţină deopotrivă tuturor, adică: la aceeaşi masă, aceeaşi greutate. Fiinţa este deci definită ca fiind plinul, dotat cu o formă, având o greutate; corpurile sunt identice acestor predicate. Întâlnim aici distincţia care revine şi la Locke: *calităţile primare* aparţin lucrurilor în sine, în afară de reprezentarea noastră; nu se poate face abstracţie de ele; ele sunt întinderea, impermeabilitatea, forma, numărul. Toate celelalte

calităţi sunt *secundare*, produse prin acţiunea calităţilor primare asupra organelor noastre de simţ cărora ele nu le sunt decât impresii: culoare, sunet, gust, miros, duritate, moliciune, netezime, asperitate etc. Putem face deci abstracţie de natura corpurilor în măsura în care ea nu este decât acţiunea nervilor asupra organelor simţurilor.

Un lucru ia naştere când se produce o anumită grupare de atomi; el dispare când această grupare se desface, se schimbă când se schimbă situarea sau dispunerea acestui grup sau o parte din el este înlocuită de o altă parte; se măreşte dacă i se adaugă alţi atomi. Orice acţiune a unui lucru asupra altui lucru se produce prin şocul, ciocnirea atomilor; dacă e vorba de o separare în spaţiu se recurge la teoria *aporrhoai*. Vedem deci că Empedocles a fost folosit din plin în învăţătura sa, căci el a fost cel care a desluşit dualismul mişcării la Anaxagoras şi care făcuse recurs la acţiunea magică. Democrit adoptă o poziţie opusă. Anaxagoras recunoştea patru elemente; Democrit s-a străduit să le caracterizeze pornind de la atomii de aceeaşi natură. Focul este făcut din atomi mici şi rotunzi; în celelalte elemente sunt amestecaţi atomi diferiţi; elementele nu se deosebesc decât prin mărimea părţilor lor. Din cauza aceasta apa, pământul, aerul se pot naşte unul dintr-altul prin disociere.

Democrit gândeşte laolaltă cu Empedocles că numai asemănătorul acţionează asupra asemănătorului. Teoria acelor *pores* şi *aporrhoai* o pregăteşte pe cea a *kenon*-ului. Punctul de plecare al lui Democrit, realitatea mişcării, îi este comun cu Anaxagoras şi Empedocles, probabil la fel şi deducţia sa care pleacă de la realitatea gândirii. Cu Anaxagoras el are comun *Apeira*, sau materiile originare. Fireşte, el porneşte mai ales de la Parmenides, este cel care-i domină toate concepţiile fundamentale. El se reîntoarce la primul sistem al lui Parmenides, potrivit căruia lumea se compunea din fiinţă şi non-fiinţă. Împrumută de la Heraclit credinţa absolută în mişcare, ideea că orice mişcare presupune o contradicţie şi că conflictul este părintele tuturor lucrurilor.

Dintre toate sistemele antice, cel al lui Democrit este cel mai logic, el presupune ca fiind pretutindeni prezentă necesitatea cea mai strictă, nu există nici întrerupere bruscă, nici intervenţie străină în cursul natural al lucrurilor. Doar gândirea se desprinde de orice concepţie antropomorfică a mitului, şi ajungem în sfârşit la o *ipoteză* utilizabilă din punct de vedere ştiinţific; această ipoteză, materialismul, a fost totdeauna de cea mai mare utilitate. Este concepţia cea mai terestră; porneşte de la calităţile reale ale materiei, nu caută dintr-o dată, ca în ipoteza lui *Nous* sau cauzele finale ale lui Aristotel, să depăşească forţele cele mai simple. E o gândire măreaţă întoarcerea la manifestările nenumărate ale unei forţe unice, de specia cea mai comună, pentru a explica universul dominat de ordine şi finalitate strictă. Materia care se mişcă conform legilor celor mai

generale, dă naştere, cu ajutorul unui mecanism orb, unor efecte care par scopurile unei înţelepciuni supreme. Să citim în Kant, *Istoria naturală a cerului*, (pag. 48, ediţia Rosenkrantz): “Admit că materia întregului univers se găseşte într-o stare de dispersie generală şi din aceasta face un haos desăvârşit. Văd substanţele formându-se în virtutea legilor comune ale atracţiei şi modificându-şi prin şocuri mişcarea. Gust plăcerea de a vedea un tot bine ordonat născându-se fără ajutorul unor fabule arbitrare, ca efect al legilor mecanice bine cunoscute, şi acest tot este atât de asemănător universului pe care-l avem sub ochi încât nu mă pot împiedica să-l socotesc a fi însuşi acest univers. Nu voi contesta deci că teoria lui Lucreţiu sau a predecesorilor săi, Epicur, Leucip şi Democrit, prezintă o mare analogie cu propria mea teorie. Mi se pare că s-ar putea spune aici într-un sens, fără o prea mare imprudenţă: <<Daţi-mi materia, şi am să vă fac o lume>>”. (Vezi, Fr. Alb. Lange, *Geschichte des Materialismus*.)

Iată cum îşi reprezintă Democrit formarea unei lumi date: atomii plutesc permanent agitaţi în spaţiul infinit; din antichitate încă a fost blamat acest punct de plecare spunându-se că lumea ar fi fost mişcată şi s-ar fi născut din “întâmplare”, prin hazard, *concursu quodam fortuito*, că “hazardul orb” ar domni în gândirea materialiştilor. Dar aceasta este un mod foarte puţin filosofic de a ne exprima. Ceea ce trebuie spus este că există o cauzalitate fără finalitate, *ananke* fără intenţii. Nu e aici vorba de hazard, ci de un ansamblu de legi riguroase, însă neraţionale...

Democrit deduce orice mişcare din spaţiul vid şi din gravitaţie. Atomii grei cad şi fac să urce în sus atomii uşori sub presiunea lor. Mişcarea originară este, bineînţeles, verticală, o cădere regulată şi veşnică în infinitul spaţiului; nu i se poate indica viteza, căci spaţiul fiind infinit şi căderea regulată, nu există pentru ea o viteză drept criteriu de măsură...

Cum au ajuns atomii să facă mişcări laterale, să formeze vârtejuri în regularitatea combinaţiilor care se formau şi se desfăceau? Dacă totul cădea cu aceeaşi viteză, aceasta ar fi echivalent cu repaosul absolut; viteza fiind inegală, ei se întâlnesc, unii sunt respinşi, se produce o mişcare giratorie. Vârtejul acesta apropie la început ceea ce este de aceeaşi natură. Când atomii în echilibru sunt atât de numeroşi încât nu se mai pot mişca, cei mai uşori sunt respinşi către vidul exterior, ca şi cum ar fi expulzaţi; ceilalţi rămân laolaltă, se împletesc între ei şi formează un fel de conglomerat... Fiecare din aceste conglomerate care se separă din masa corpurilor primitive constituie o lume; există un număr infinit de lumi. S-au născut, vor pieri.

De fiecare dată când ia naştere o lume, înseamnă că o masă produsă de şocul atomilor eterogeni s-a separat, s-a despărţit; părţile, cele mai uşoare sunt împinse în sus; sub efectul combinat al forţelor opuse, masa intră în rotaţie, ele-

mentele respinse în afară se depun la exterior ca o peliculă. Această anvelopă se subţiază tot mai mult, anumite părţi din ea fiind antrenate spre centru de mişcarea de rotaţie. Atomii centrali formează pământul, cei care se ridică în sus formează cerul, focul, aerul. Anumiţi atomi formează mase dense, însă aerul care le antrenează este el însuşi antrenat într-un vârtej rapid; se usucă puţin câte puţin şi ajung să ia foc datorită rapidităţii mişcării (e vorba de aştri). La fel, particulele corpului terestru sunt puţin câte puţin smulse de vânt şi de aştri şi se înfiltrează în apă prin interstiţii şi adâncituri. Pământul se solidifică astfel. Treptat el ajunge să ocupe o poziţie fixă în centrul universului; la început, când era încă mic şi uşor, se mişca de ici colo. Soarele şi luna, la un stadiu mai vechi al formaţiei lor, au fost sorbiţi de masele care se mişcau în jurul nucleului terestru şi s-au găsit astfel atrase în sistemul nostru sideral.

Naşterea *fiinţelor însufleţite*. Esenţa sufletului stă în forţa sa însufleţitoare; ea este cea care mişcă fiinţele însufleţite. Gândirea este o mişcare. Sufletul trebuie deci să fie făcut din materia cea mai mobilă, din atomi subtili, netezi şi rotunjiţi (de foc). Particulele acestea de foc sunt răspândite în tot corpul; între toţi atomii corporali se intercalează câte un atom de suflet. Ei se mişcă perpetuu. Prin subtilitatea şi prin mobilitatea lor ei riscă să fie smulşi din corp de către aerul înconjurător. De aceasta ne apără respiraţia care ne aduce fără încetare dinafară noi atomi de foc şi de suflet pentru a înlocui atomii dispăruţi, şi care îi respinge spre înlăuntrul corpului pe acei atomi care ar vrea să scape în afară. Dacă respiraţia încetează focul interior scapă în afară. Rezultatul e moartea. Aceasta nu se produce deodată, într-o clipă; se poate ca viaţa să fie restabilită după dispariţia unei părţi a sufletului. *Somnul - moarte aparent*ă...

Teoria percepţiilor prin simţuri. Contactul nu e imediat, se realizează cu ajutorul aşa numitelor *aporrhoai*. Acestea pătrund în corp prin simţuri şi se răspândesc în toate părţile corpului; de aici se naşte reprezentarea pe care o avea despre lucruri. Sunt necesare două condiţii: o anumită forţă a impresiilor şi afinitatea organelor care le primesc. Numai asemănătorul poate resimţi ceea ce îi este asemănător, percepem lucrurile cu ajutorul părţilor din fiinţa noastră care sunt analoage acestor lucruri...

Percepţia este identică cu gândirea. Şi una şi cealaltă sunt modificări mecanice ale materiei sufletului; dacă sufletul este adus de această mişcare la o temperatură convenabilă, el percepe exact obiectele, gândirea e sănătoasă. Dacă mişcarea îl încălzeşte sau îl răceşte în exces, reprezentările sunt false şi gândirea este nesănătoasă. De aici pornesc adevăratele dificultăţi ale materialismului, pentru că el începe să-şi simtă el însuşi propriul *proton pseudos*. Tot ceea ce este obiectiv, are întindere, acţionează, deci e material, tot ceea ce materialismul consideră drept fundamentul său cel mai solid nu este decât un dat

extrem de mediat, un concret extrem de relativ, care a trecut prin mecanismul creierului şi s-a acomodat formelor timpului, spaţiului şi cauzalităţii, datorită cărora el se înfăţişează ca având întindere în spaţiu şi acţionând în timp. Dintr-un asemenea dat materialismul vrea în prezent să deducă singurul dat imediat, reprezentarea. Dar aceasta constituie un prodigios sofism al unei *petitio principi* în serie; dintr-o dată ultima verigă a lanţului apare ca fiind punctul de pornire de care depindea dinainte prima verigă a lanţului. Astfel materialismul a putut fi comparat cu baronul din fabulă care, atunci când traversa călare un râu, îşi ridica în sus calul strângându-l între pulpe, şi se ridica pe sine însuşi trăgându-se în sus de peruca proprie. Absurditatea constă în faptul că se pleacă de la un dat obiectiv, când, de fapt, orice dat obiectiv este determinat în mai multe feluri de către subiectul care gândeşte şi dispare cu totul când se face abstracţie de subiect. Pe de altă parte, materialismul este o ipoteză preţioasă şi de un adevăr relativ, chiar şi după ce a fost descoperit acel *proton pseudos*; el constituie o reprezentare comodă în ştiinţele naturale, şi toate rezultatele îi rămân adevărate pentru noi, dacă nu în absolut. E vorba de o lume care este a noastră, şi la producerea căreia noi cooperăm toată vremea.

I-am rămâne datori lui Democrit multe sacrificii funerare chiar dacă n-ar fi decât pentru a îndrepta cât de puţin nedreptăţile săvârşite în trecut în ce-l priveşte. Este într-adevăr un lucru rar ca un scriitor de importanţă considerabilă să fi suferit atâtea atacuri din atâtea motivări diverse. Teologii şi metafizicienii au îngrămădit asupra lui obiecţiile lor vechi faţă de materialism. Divinul Platon nu a mers chiar până la a-i socoti scrierile atât de primejdioase încât urmărea să le distrugă printr-un autodafe particular? Şi n-a fost împiedecat de la aceasta decât gândindu-se până la urmă că era, oricum, prea târziu, că otrava se răspândise deja. Mai târziu, obscurantiştii din antichitate s-au răzbunat pe el, introducând sub numele său, printr-o adevărată contrabandă, scrierile lor de magie şi alchimie, ceea ce l-a împovărat pe acest părinte al tuturor tendinţelor raţionaliste cu reputaţia unui mare magician. Creştinismul atunci născându-se, în sfârşit, a reuşit să pună în aplicare planul energic al lui Platon; şi fără îndoială un secol anticosmic avea în mod necesar să considere scrierile lui Democrit, ca şi pe cele ale lui Epicur, ca fiind întruparea păgânismului. I-a rămas în sfârşit epocii noastre rolul de a-i nega omului măreţia filosofică şi de a-i atribui un temperament de sofist. Toate aceste atacuri se desfăşoară pe un teren pe care nu-l mai putem apăra.

Fragmentele de *Moral*ă au, în parte, un ton fluent, de om de lume, precum şi o formă frumoasă. Nu amintesc nici de stoicism, nici de platonism, ci, pe ici, pe colo, te fac să te gândeşti la Aristotel şi la *metropathia* sa.

Ele nu sunt deloc nedemne de Democrit. E o problemă psihologică să poți fi sigur cine le-a scris. Tradiția nu dovedește nimic... La aceasta se adaugă obscuritatea în care ne aflăm în continuare în ce-l privește pe Leucip. Presupunând că el ar fi inventatorul ideii principale, putem totuși să-i atribuim și lui Democrit o mare diversitate de vederi.

Toți materialiștii consideră că dacă omul este nefericit, aceasta înseamnă că el nu cunoaște natura. *Sistemul Naturii**, începe cu aceste cuvinte: "Omul este nefericit pentru că nu cunoaște Natura".

În problema *creației lumii*, Democrit știe precis cum stau lucrurile. O suită nesfârșită de ani, la fiecare o mie de ani câte o pietricică adăugată celorlalte, și pământul sfârșește prin a fi ceea ce este acum.

În ce privește problema *originii lumii*, el a făcut de asemenea cu totul și cu totul lumină.

Materialismul este elementul conservator în știință ca și în viață. Etica lui Democrit este conservatoare.

"Mulțumește-te cu lumea așa cum este ea", acesta e canonul moral pe care l-a produs materialismul. O deplină virilitate a gândului, și a cercetării se arată în gândirea lui Democrit. Cu toate acestea el nu pierde simțul poeziei. Aceasta o dovedește propria sa descriere, judecățile sale despre poeți, pe care-i consideră profeți ai adevărului (acesta i se pare un lucru firesc).

Nu credem în povești, dar le simțim totuși forța poetică.

Caracteristică a gândirii lui Democrit:
Gustul pentru știință. *Aitiai.* Călătorii.
Claritate. Adversitate față de bizarerie.
Simplitatea metodei.
Avânt poetic (poezie a atomismului).
Sentiment al unui puternic progres.
Încredere absolută în sistemul său.
Răul exclus din sistemul său.

Liniște a sufletului, rezultatul studiului științific. Pythagoras.

Nelinişti mitice: raționalism.
Nelinişti morale: ascetism.
Nelinişti politice: chietism.
Nelinişti conjugale: adoptarea unui fiu.

---

* Cf. Lange, *Geschichte des Materialismus*.

Vauvenargues spune cu dreptate că marile gânduri vin din inimă. În morală se află cheia fizicii lui Democrit. Cum să te simţi eliberat de orice Lucru care nu poate fi cunoscut - acesta este scopul filosofiei sale. Sistemele anterioare nu-i dăruiseră acest sentiment, căci lăsau să subziste un element iraţional. Din această cauză, a căutat să reducă totul la ceea ce este cel mai uşor de înţeles, căderea, şocul ciocnirii.

Voia să se simtă în lume ca într-o încăpere luminoasă. Raţionalist întrupat, părinte al raţionalismului, el se acomoda în felul său cu zeii, cu spectacolul jertfelor etc.

Democrit trebuie fără îndoială să fie trecut de asemenea printre melancolici...

Scopul este *otium litteratum*: "să aibă liniştea".

Democrit, un Humboldt al lumii vechi.

Se simte împins să rătăcească prin lume. Se reîntoarce sărac şi lipsit de resurse, constrâns, asemenea unui cerşetor, să trăiască din pomana fratelui său. Cetatea sa natală îl consideră a fi un om miraculos. I se refuză o îngropăciune onorabilă, până în ziua când rudele sale iau partea defunctului şi se ridică monumente în cinstea celui care, dispreţuit în timpul vieţii, a fost cât pe aci să moară de foame.

Îşi rezolvă prea repede îndatorirea de a construi universul şi a construi morala. Problemele cele mai profunde îi rămân ascunse. Pentru că voinţa este cea care constituie resortul cercetării sale; ceea ce vrea el este să termine cu toate şi să ajungă la cunoşterea ultimă. Se aranjează în această muncă, şi aici îşi găseşte siguranţa şi încrederea în sine. Nu remarcase până la el, atunci când a trecut în revistă sistemele predecesorilor, o abundenţă infinită a unor puncte de vedere diferite; a păstrat de la rarii săi predecesori ceea ce era omogen cu vederile sale, ceea ce i se părea inteligibil şi simplu, şi a condamnat, fără menajamente, intruziunea unei lumi mitice. Este deci un raţionalist plin de încredere; crede în virtutea eliberatoare a sistemului său şi elimină din el tot ceea ce este rău sau imperfect.

Este astfel primul dintre greci care a înţeles *caracterul* spiritului ştiinţific, care constă în a explica în chip coerent o mulţime de fenomene, fără a introduce în momentele dificile vreun *deus ex machina*. Acest nou tip de gândire i-a impresionat pe greci. Un asemenea devotament faţă de ştiinţă, care a avut drept rezultat o viaţă de rătăciri şi nelinişti, plină de privaţii, şi, la sfârşit, o bătrâneţe petrecută în sărăcie, era contrară unei culturi armonioase, unei mediocrităţi armonioase. Democrit el însuşi simţea că exista aici un principiu nou de viaţă; el considera că o descoperire ştiinţifică este ceva mai preţios şi mai sublim decât imperiul persan. Credea a fi găsit în viaţa omului de ştiinţă

scopul oricărui eudemonism. Condamna din acest punct de vedere viața vulgului şi pe cea a vechilor filosofi. Explica suferința şi relele umanității prin faptul că ea duce o viață neştiinţifică şi mai ales prin frica pe care o simt oamenii față de zei. Se gândea fără îndoială atunci la marele său înaintaş Empedocles şi la sumbra sa mitologie. Avea o încredere absolută în rațiune. Lumea şi oamenii, după cele ce credea el, îi fuseseră dezvăluite lui, astfel că respingea vălurile şi bornele pe care alții le impun acestei rațiuni. O viață ştiinţifică la vremea aceea consituia un paradox, şi Democrit se comporta ca un apostol entuziast al doctrinei noi. De aici flacăra poetică a expunerii sale, care nouă ni se pare puţin ostentativă. Poezia nu intră în sistemul său, ci în credința pe care o are el în acest sistem. La fel trebuie să ne explicăm şi entuziasmul pythagoreicilor față de Număr; primii comentatori ai cunoaşterii ştiinţifice au fost priviți de greci cu priviri pline de un fel de uimire a beției.

Metoda de gândire a lui Democrit avea deci, din punctul lui de vedere, o valoare morală; credea că oamenii ar fi fericiți dacă matoda sa ştiinţifică ar fi ajuns să fie pusă în aplicare; prin aceasta ne face să ne gândim la Auguste Comte. Această credință l-a făcut să fie poet, oricât de puţin ar fi aici poezia în cauză. Şi-a dedicat întreaga viață efortului de a pătrunde tot felul de adevăruri cu ajutorul metodei sale. A fost astfel primul care a explorat sistematic toate ştiinţele.

Democrit, o frumoasă natură greacă, asemănător unei statui, în aparență rece, dar însuflețit de un foc tainic.

Obişnuim să-i dispreţuim puţin pe democritienii zilelor noastre, pe bună dreptate. Căci ei sunt oamenii care nu au învăţat nimic, suflete seci. Atomismul în sine comportă o poezie grandioasă. O ploaie veşnică de mici corpuri diferite care cade cu mişcări foarte variate şi, plouând astfel, se împletesc până ajung să formeze un vârtej.

Subtilitatea acestei *aitologia* îl caracterizează pe Democrit.

Ceea ce caracterizează atomismul lui Democrit este calitatea concretă şi inteligibilă a fenomenelor naturale.

Empedocles îi unea pe atomi prin dragoste şi ură. Newton este cel care a repurtat triumful asupra principiului lui Democrit.

Democrit este primul care a exclus în chip riguros orice element mitic. El este primul raționalist. În acest ansamblu se plasează operele sale morale... Este firesc să-l fi admirat pe Pythagoras; viața sa însăşi are ceva pythagoreic... Calomnia nu-l atinge. Fragmentele sale de *Moral*ă îl apără din acest punct de vedere.

Aceste opere morale arată că nucleul filosofiei sale se găseşte în morală. Idealul său este să fie lăsat în pace să-şi ducă viața sa liniştită de savant. Ia în considerare diferitele aspecte prin care oamenii pot ajunge să simtă neliniştea.

Entuziasmul pe care-l simte pentru ştiinţă este pythagoreic. E probabil că era matematician şi muzician.

Democrit şi Leucip, - "dublii". Nu pot fi amândoi novatori. Astfel, Epicur nega existenţa lui Leucip. Semn de impertinenţă...

Democrit este, desigur, discipolul. Dacă el şi-a eclipsat totuşi maestrul şi a fondat o mare şcoală, trebuie să existe pentru aceasta raţiuni anume. În orice caz, el şi-a depăşit maestrul, şi încă de departe. Aristotel îi admiră universalitatea. Călătoriile sale sunt semnul unei curiozităţi universale. Caracterul filosofiei sale este transparenţa elementelor şi limpezimea. În plus, avântul poetic. În acest avânt, tocmai, se manifestă entuziasmul pentru sistemul său. Să ne gândim la toate sistemele materialiste. Toate cred că ar fi rezolvat enigma universului şi i-ar fi făcut astfel fericiţi pe oameni. Democrit este primul care exclude cu severitate orice element mitic. El este primul raţionalist. Scrierile sale etice sunt tocmai de ordinul acesta. Ar fi surprinzător ca Democrit să nu-şi fi dat seama de orientarea morală a propriului său sistem. *Athaumastia* faţă de ordinea fizică şi faţă de mit îi caracterizează pe toţi materialiştii...

Democrit a imprimat doctrinei sale o formă frumoasă. El este un poet, ca şi Lucreţiu. Aceasta explică de ce doctrina sa şi-a croit drum, şi numele lui Democrit a ajuns mai preţuit decât cel al lui Leucip, aşa cum numele lui Amerigo a triumfat asupra adevăratului descoperitor. În cazul acesta cel mai universal din cei doi este cel care a extins sistemul asupra unor sfere noi.

(vol. XIX, passim)

PYTHAGOREICII

Pentru a înţelege principiile lor fundamentale, trebuie să pornim de la eleatism. Cum este posibilă o pluralitate? Prin faptul că non-fiinţa are o fiinţă. Ei identifică deci non-fiinţa cu *Apeiron*-ul lui Anaximandros, cu Nedeterminatul absolut, cu ceea ce nu are nici o însuşire; acestuia i se opune în mod absolut Determinatul, *Peras*. Dar amândoi constituie, compun Unul, despre care se poate spune că este şi par şi impar, delimitat şi nelimitat, necalificat şi calificat. Ei afirmă deci, împotriva eleaţilor, că dacă Unul există, el a fost format în orice caz din două principii, căci există atunci de asemenea o pluralitate; din unitate purcede seria de numere aritmetice (monadice), apoi numerele geometrice sau mărimile (forme spaţiale). Deci Unitatea a devenit, deci există şi o pluralitate. Îndată

ce avem punctul, linia, suprafeţele şi corpurile, avem şi obiectele materiale; numărul este esenţa proprie a lucrurilor. Eleaţii spun: "Nu există non-fiinţa, deci totul este o unitate". Pythagoreicii: "Unitatea este ea însăşi rezultatul unei fiinţe şi al unei non-fiinţe, deci există în orice caz şi non-fiinţă deci de asemenea o pluralitate".

La prima vedere este vorba aici de o speculaţie cu totul insolită. Punctul de pornire mi se pare a fi *apologia ştiinţei matematice* împotriva eleatismului. Ne amintim de dialectica lui Parmenides. Acolo se spune despre Unitate (presupunând că nu există pluralitate): 1. că ea nu are părţi şi nu este un tot; 2. deci că nu are nici limite; 3. deci că ea nu este nicăieri; 4. că nu poate nici să fie în repaos etc. Dar pe de altă parte, Fiinţa şi Unitatea dau Unitatea existentă, deci diversitatea, şi părţile multiple, şi numărul şi pluralitatea fiinţei, şi delimitarea etc. Aici e vorba de un demers analog: este atacat conceptul Unităţii existente, pentru că el comportă predicate contradictorii, e vorba deci de un obiect contradictoriu, imposibil. Matematicienii pythagoreici credeau în realitatea legilor pe care le descoperiseră; le ajungea că existenţa Unităţii fusese afirmată pentru a deduce astfel şi pluralitatea. Şi ei credeau că disting esenţa adevărată a lucrurilor în raporturile lor numerale. Nu există deci calităţi, nimic altceva decât cantităţi, nu cantităţi de elemente (apă, foc etc.) ci delimitări ale nelimitatului, ale lui *Apeiron*; este analogic fiinţei potenţiale a acelui *hyle* al lui Aristotel. Astfel orice lucru se naşte din doi factori opuşi. Din nou aici, dualism. Un remarcabil tabel alcătuit de Aristotel (*Metaphisica*, I, 5); delimitat, nelimitat; impar, par; unu, multiplu; dreapta, stânga; masculin, feminin; imobil, agitat; drept, curb; lumină, tenebre; bun, rău; patrat, oblong. Aceasta aminteşte de tabela model a lui Parmenides. *Fiinţa* este lumină, deci subtilă, caldă, activă, *non-fiinţa* este noaptea, deci densă, rece, pasivă.

Punctul de plecare care ne permite să afirmăm că tot ceea ce este calificativ este cantitativ se găseşte în acustică...

(Teoria coardelor sonore; raportul dintre intervale; modul dorian).

Într-adevăr, muzica este cel mai bun exemplu pentru ceea ce voiau să semnifice pythagoreicii. Muzica în măsura în care nu există decât în nervii noştri şi în creierul nostru; în afară de noi sau în ea însăşi (în sensul lui Locke), ea nu se compune decât din raporturi numerice în ce priveşte ritmul, dacă e vorba de cantitatea sa, şi în ce priveşte tonalitatea, dacă e vorba de calitatea sa, după cum îi luăm în considerare elementul armonic sau elementul ritmic. În acelaşi sens am putea exprima fiinţa universului, căruia muzica îi este, cel puţin într-un sens, imaginea, cu ajutorul exclusiv al numerelor. Şi aici este, strict vorbind, domeniul chimiei şi al ştiinţelor naturale. Este vorba de a găsi formule matematice pentru forţele absolut impenetrabile. Ştiinţa noastră este, în sensul acesta

pythagoreică. În chimie, avem un amestec de atomism şi de pythagoreism, căruia Ecphantus, în antichitate, îi era socotit deschizător de drum.

Contribuția originală a pythagoreicilor este deci o invenție extrem de importantă; semnificația numărului, deci posibilitatea unei cercetări exacte în fizică. În celelalte sisteme de fizică era tot timpul vorba de elemente şi de combinațiile dintre ele. Calitățile se năşteau prin combinații şi prin disociere; acum în sfârşit se afirmă că aceste calități rezidă în diversitatea proporțiilor. Dar eram încă departe de la acest presentiment la aplicația exactă. Pentru moment ei s-au mulțumit cu analogii fanteziste...

(Simbolismul numerelor pythagoreice; unul este rațiunea, doi, opinia, patru, dreptatea, cinci, mariajul, zece, perfecţiunea etc.; unu este punctul, doi este linia, trei, suprafaţa, patru, volumul. Cosmogonie. Universul şi planetele sferice. Armonia spațiilor).

Dacă ne întrebăm de ce anume putem lega filosofia pythagoreică, găsim întâi sistemul lui Parmenides, care făcea să se nască toate lucrurile dintr-o dualitate; apoi *Apeiron* al lui Anaximandros, delimitat şi mişcat de focul lui Heraclit. Dar, evident, aici nu sunt decât probleme secundare; la origine a fost descoperirea analogiilor numerice în univers, punct de vedere cu totul nou. Pentru a apăra această idee impotriva doctrinei unitare a eleaților, ei au trebuit să construiască noțiunea de număr, a trebuit deci ca Unitatea, ea însăşi, să fie efectul unei deveniri; au reluat atunci ideea heraclitiană a lui *Polemos*, părinte al tuturor lucrurilor, şi a Armoniei, care uneşte calitățile opuse; această forță, Parmenides o numea Aphrodita. Ea simboliza geneza tuturor lucrurilor pornind de la octavă. Au descompus cele două elemente din care se naşte numărul, în *par* şi *impar*. Au identificat aceste noțiuni cu termenii filosofici deja uzuali. A denumi *Apeiron* Parul, aceasta este marea lor inovație; pentru că imparii, pe care-i numeau *gnomones*, dădeau naştere unei serii nelimitate de numere, numerele pătrate. Se întorc astfel legându-se de Anaximandros, care reapare aici pentru ultima dată. Dar ei identifică această limită cu focul lui Heraclit, a cărei misiune este în prezent să dizolve indefinitul în tot atâtea rapoarte numerale definite; este în esență o forță *calculatoare*. Dacă ar fi împrumutat de la Heraclit cuvântul *logos*, ar fi înțeles prin aceasta *proporția* (ceea ce fixează proporțiile, aşa cum *peras* fixează limita). Ideea lor fundamentală este: *materia pe care ne-o reprezentăm cu totul despuiată de calitate, nu capătă decât prin raporturi numerale cutare sau cutare calitate definită*. Este răspunsul dat problemei lui Anaximandros. Devenirea este un calcul. Aceasta aminteşte formula lui Leibniz care spunea că muzica este *exercitium arithmeticae occultum nescientis*

se numerare animi. Pythagoreicii ar fi putut spune acelaşi lucru despre univers dar fără a putea spune *cine* face acest calcul.

(vol. XIX, p. 214-224)

SOCRATE

Socrate este un plebeu incult, şi care nu şi-a corectat, prin faptul că a ajuns un autodidact, ceea ce i-a lipsit instruirii în propria sa tinereţe. El este în mod cu totul deosebit un om urât şi, cum a spus el însuşi, înzestrat cu pasiunile cele mai violente. Nasul plat, buzele groase, ochii ieşiţi din orbite. Aristoxene (al cărui tată, Spintharos, îl cunoştea pe Socrate) aduce mărturie despre înclinaţia sa spre mânie. Era un autodidact în morală; un suflu de moralitate emană de la el. Energie extremă, încordată spre o reformă morală. În aceasta stă singurul interes pe care-l prezintă.

Remarcabil este *mijlocul* de care se foloseşte această reformă morală; în ce priveşte reforma însăşi, ea este şi scopul pythagoreicilor; este mijlocul ales, *episteme.* Ceea ce îl deosebeşte pe Socrate, faptul că a ales cunoaşterea ca drum al virtuţii, aceasta îi defineşte temperamentul său filosofic; *dialectica* este *calea unic*ă. Lupta împotriva voluptăţii, dorinţei, mâniei etc. este îndreptată împotriva unei *amathia* care le este cauză.

El este primul care a filosofat asupra *vieţii*, şi toate şcolile plecând de la el sunt în primul rând filosofii ale vieţii. O viaţă condusă de gândire! Gândirea slujeşte vieţii, în timp ce la toţi filosofii anteriori viaţa slujea gândirii şi cunoaşterii; la Socrate viaţa integră este scopul, pentru ceilalţi este o treaptă eminentă a cunoaşterii exacte. Astfel, filosofia socratică este absolut *practic*ă; este ostilă oricărei cunoaşteri care nu este unită cu efecte morale - este folosită pentru *toţi*, populară, căci susţine că virtutea poate fi învăţată. Nu face apel nici la geniu, nici la facultăţile superioare ale înţelegerii. Până atunci oamenii se mulţumeau cu moravuri simple şi cu prescripţii religioase; filosofia Celor Şapte Înţelepţi se reduce la formula morală practică şi vie, respectată în întreaga Grecie. Acum începe contestarea valorii instinctelor morale; cunoaşterea clară va constitui singurul merit, această cunoaştere limpede îi va aduce omului de asemenea şi virtutea. Căci este credinţa lui Socrate că şi cunoaşterea şi moralitatea sunt identice. Dar dacă inversăm termenii, obţinem această afirmaţie tulburătoare: pretutindeni unde lipseşte cunoaşterea clară este răul (*kakon*). Aici Socrate devine *cenzorul timpului* său; el examinează în ce măsură oamenii

acţionează în virtutea unor impulsuri obscure sau în deplină cunoştinţă; în cunoaştere limpede. El obţine acest rezultat democratic, anume că meşteşugarii cei mai umili le sunt superiori oamenilor de stat, oratorilor, artiştilor vremii sale. Să luăm un dulgher, un cazangiu, un constructor de nave, un chirurg şi să le examinăm cunoştinţele tehnice - fiecare din ei va şti să spună de la ce persoane şi prin ce mijloace a dobândit aceste cunoştinţe. Dar dacă întrebăm: Ce este dreptatea? pietatea? democraţia? legea? toată lumea va crede că ştie să răspundă. Socrate nu găseşte însă aici decât prezumţie şi *amathia*. El îşi asumă rolul celui care chestionează, însă îşi convinge interlocutorii de propria lor inferioritate. Prima sa exigenţă este, deci, să obţină o definiţie scoasă din domeniul moral, social şi politic; procedeul său este dialectic sau epagogic. Lumea întreagă a ceea ce numeşte el *anthropina* îi apare ca o lume a *amathiei*. Există cuvinte, dar care nu sunt solid legate de nici o idee. Efortul său tinde să pună ordine în această lume, căci el crede că, odată făcută ordinea, omul nu va putea face altfel decât să trăiască potrivit virtuţii. O doctrină a "bunurilor morale" constituie scopul tuturor şcolilor care purced de la el, un fel de aritmetică şi de măsurătoare a lumii morale. Întreaga filosofie anterioară aparţine încă epocii în care instinctele morale sunt intacte.

Heraclit, Anaxagoras, Democrit, Empedocles sunt impregnaţi de moralitate helenică, însă în formele diverse ale moralei helenice. Acum întâlnim căutarea unei morale pur omeneşti întemeiată pe bazele unei ştiinţe, unei cunoaşteri. La cei dinainte ea era prezentă ca un suflu viu. Această morală, pur umană, căutată acum, se opune conduitei greceşti tradiţionale; conduita morală trebuie să fie redusă la un act de cunoaştere. Trebuie spus de asemenea că, în epocile de dezagregare, morala socratică şi-a slujit cel mai bine scopul; dintre oamenii care reflectau, cei mai buni trăiau în conformitate cu o etică filosofică. O rază morală emanează deci de la Socrate; el este în aceasta profet şi preot. Are sentimentul misiunii sale...

Socrate a crezut dintotdeauna că va fi condamnat, nu şi-a pregătit apărarea (împiedicat de demonul său). Se gândea că venise pentru el momentul să moară, că bătrâneţea i-ar fi făcut cu neputinţă să-şi urmeze modul obişnuit de viaţă; credea, pe lângă acestea, că o asemenea moarte ar constitui o învăţătură de mare putere. Astfel trebuie înţeleasă grandioasa sa apologie; vorbeşte pentru posteritate. Ce majoritate slabă a fost cea care l-a condamnat, din 557 de judecători, abia 6 sau 7 peste jumătate! Fără îndoială ei au reacţionat astfel la ofensa adusă tribunalului. Xenophon spune la modul expres că ar fi fost cu uşurinţă achitat de către Dicasti, dacă s-ar fi arătat în cât de mică măsură mai moderat. Socrate şi-a atras sentinţa de bună voie. Pedeapsa urma să fie fixată de un verdict special al Dicastilor; acuzatorul l-a întrebat ce pedeapsă cerea el

însuşi; şi aici, Socrate, mai arogant decât oricând, a sugerat că ar fi vrut să fie hrănit toată viaţa la Prytaneu. Ca amendă, propune o mină; Platon şi prietenii săi îl sfătuiesc să ceară treizeci de mine, şi se declară garanţi pentru aceasta. Dacă ar fi propus treizeci de mine, fără alte impertinenţe, ar fi fost achitat. Însă tribunalul s-a simţit profund ofensat.

Socrate ştia ce făcea; îşi voia moartea. Avea o ocazie magnifică să arate până la ce punct era superior oricărei frici şi oricărei slăbiciuni omeneşti şi care era demnitatea misiunii sale divine. Grotius spune că moartea l-a înălţat în întreaga sa grandoare şi în toată gloria sa, asemenea unui soare tropical în amurg. Instinctele au fost învinse; luciditatea spirituală îi conduce viaţa şi alege moartea; toate sistemele de morală ale antichităţii se străduiesc să atingă sau să înţeleagă acest act sublim. Socrate conjurând frica de moarte este ultimul tip de înţelept care ne mai este oferit: înţeleptul învingător asupra instinctelor prin întreaga *sophia* pe care o stăpâneşte. Cu el se încheie linia celor pe care-i numim *sophoi* originari şi caracteristici; ne gândim la Heraclit, la Parmenides, la Empedocles, la Democrit, la Socrate. Ceea ce începe acum este o nouă epocă a *sophoi*, începând cu Platon, caractere complexe formate prin reuniunea curentelor venite de la asemenea *sophoi* originari şi exclusivi. Am atins deci capătul pe care mi-l propusesem; am să vorbesc mai târziu despre şcolile socratice şi despre semnificaţia lor pentru viaţa helenică.

(vol. XIX, p. 227-229, 233-236)

NOTE

Nota 1. Traducerea fragmentului în ediţia românească (în volumul *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea I, p. 181, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979) este: “De acolo de unde se produce naşterea lucrurilor, tot de acolo le vine şi pieirea, potrivit cu necesitatea, căci, ele trebuie să dea socoteală unele altora, pentru nedreptatea făcută, potrivit cu rânduiala timpului” (trad. fragm. după Simplicius, *Phys.* 24, 13, versiune românească de M. Marinescu Himu).

Nota 2. S-a făcut remarca, mai ales de către traducătorii în franceză ai cărţii lui Nietzsche că acesta a ţinut la traducerea prin “Indeterminat” a termenului *Apeiron* al filosofului grec. El a fost transpus în feluri variate - Infinit, Nesfârşit, Nelimitat, sau prin transcrierea termenului grec, *Apeiron*, şi explicat de asemenea în feluri diferite, dar mereu cu accentuarea caracterului material pe care se presupune că i l-a atribuit gânditorul.

Nota 3. Insistenţa asupra aspectului moral al devenirii este cea care-l va face pe Nietzsche, cum s-a observat, să traducă termenul *hybris* nu prin greşeală, şi nici prin vinovăţie, ci de-a dreptul prin *crimă* (*Frevel*).

Nota 4. (Ediţia franceză a volumului are adăugate aici pasaje din textul rămas în ediţia postumă, la volumul XIX al *Operelor*, adică din notele pentru cursurile ţinute de Nietzsche în perioada respectivă la Universitate, din care de altfel s-au preluat şi celelalte texte de prelungire ale cărţii. Le reproducem aici pentru că se includ în textul de faţă).

Două aspecte minunate i-au reţinut privirea: mişcarea veşnică, negaţie a duratei şi a imobilităţii, şi legea unică controlând această mişcare. Sunt două intuiţii ameţitoare: calea ştiinţelor naturale era fără îndoială atunci foarte scurtă şi puţin sigură; dar erau adevăruri în care spiritul se simţea dator să creadă, oricât ar fi fost, pe de o parte, de înfricoşătoare viziunea deschisă astfel, pe cât era,

pe de altă parte, de liniştitoare... El consideră o greşeală şi o prostie credinţa în ceva permanent. Dar mai adaugă şi gândul acesta, că tot ceea ce este supus devenirii este într-o veşnică metamorfoză, şi legea acestei metamorfoze veşnice, *logosul* prezent în lucruri, este tocmai acest element unic, *pyr*, focul. Astfel, singurul lucru care este în devenire îşi este sieşi propria lege; faptul că devine, felul în care devine, depinde de asemenea de el însuşi. Dacă, deci, Heraclit nu descoperă decât un singur element unic, o face într-un sens diametral opus de cel al concepţiei lui Parmenides. Toate calităţile lucrurilor, toate legile, toate naşterile şi toate distrugerile reprezintă manifestarea constantă a existenţei Unicului; pluralitatea care este, după Parmenides, o iluzie a simţurilor, este pentru Heraclit, veşmântul, forma fenomenală a Unicului, câtuşi de puţin o iluzie; Unicul nu se poate manifesta altfel... "Tot ceea ce este afectat de calităţi se naşte şi se distruge, trebuie să existe o fiinţă lipsită de calităţi", aceasta era doctrina lui Anaximandros. Devenirea este o *adikia* care trebuie ispăşită prin *phthora*. Dar cum poate deveni *Apeiron*-ul un element influenţat de calităţi, de însuşiri, o devenire? Şi cum o lume, supusă unei regularităţi veşnice, ar putea fi o sumă de *adikiai* luate fiecare în sine? Dimpotrivă, căile oricărui lucru şi ale oricărui individ sunt scrise dinainte şi nu pot fi transgresate de *hybris*. *Dike* se manifestă în această regularitate. Dar dacă devenirea şi uitarea sunt rezultatul unei *Dike*, nu există dualitate între lumea *Apeiron*-ului şi lumea însuşirilor, căci aceste însuşiri sunt instrumentele generării şi distrugerii, deci mijloacele de acţiune ale *Dike*-ei. Mai degrabă *Arche*, Unicul, este cel care trebuie să se afirme în generare şi distrugere, deci şi în însuşirile elementului primordial; contrar gândului lui Anaximandros, el trebuie să posede toate predicatele, toate însuşirile, pentru că toate depun mărturie pentru *Dike*. Heraclit interpretează lumea pluralităţii, deci, ca o lume a Unicului, manifestată în toate însuşirile ei diferite. Însă prin asta generarea şi distrugerea devin atribute tocmai ale primului principiu. *Phthora* nu mai este deloc o ispăşire, o pedeapsă. Şi astfel, marelui său precursor, filosofului acelei *adikia* a universului, Heraclit îi opune o cosmodicee.

(vol. XIX, p. 173, 178)

Nota 5. Dacă totul este în devenire, nici un predicat nu mai poate fi atribuit durabil unui lucru, căci orice lucru este cuprins în curgerea devenirii. Or, Heraclit a observat că predicatele opuse se atrag; aşa cum a spus şi Platon în *Phaidon*, despre plăcere şi suferinţă, care sunt legate parcă printr-un nod. "În fiecare om, de exemplu, forţa morţii şi forţa vieţii acţionează în fiecare clipă. Viaţa şi moartea, veghea şi somnul nu fac decât să arate preponderenţa aparentă a uneia din forţe asupra celeilalte şi pe care ea începe imediat să o piardă în

mâinile rivalei sale. Cele două forțe acționează în același timp, căci conflictul lor veșnic nu îngăduie nici triumful și nici oprimarea care să dăinuie". Din aceeași sursă curg lumina orbitoare a vieții și umbra morții. Relația aceasta este zugrăvită de relația omului cu aerul care-l înconjoară (*periekon*). Ziua, acest periekon fiind umplut de principiul de viață al focului, omul este unit cu principiul comun, *xynon*, este deci *emphron*, stăpân pe simțurile sale, treaz și viu. Noaptea, când focul se stinge, legătura care-l unește pe om cu principiul comun se rupe. Omul este redus la sine însuși, trebuie să aprindă o lampă, adoarme, uită, moare. Nu se va trezi la viață decât la o altă apropiere a focului așa cum cărbunii fumegând, apropiați de cărbuni aprinși, ard cu o flacără de același fel. Aceasta este imaginea vieții omenești.

(vol. XIX, p. 179-180)

Nota 6. Traducerea lui Nietzsche a termenului *hybris* prin crimă a fost, cum spuneam, remarcată de editori. Se explică astfel următoarele argumentări ale lui Nietzsche în această privință (n. trad.).

Nota 7. Ignorăm cum denumea el tendința spre pluralitate... Probabil că el socotea Focul ca fiind veșnic, însă lumea devenind, ca și Anaximandros. În ideea pe care și-o făcea desigur despre *hybris*, despre nașterea lumii și despre judecata prin foc, regăsim un aspect, doar pe jumătate depășit, al gândirii lui Anaximandros; pentru Heraclit de asemenea, pluralitatea păstrează ceva de neacceptat, transformarea purului în impur nu se gândește fără o vinovăție. Metamorfoza în ansamblul său urmează legile lui *Dike*, individul izolat este absolvit de *adikia*, însă focul însuși este pedepsit de acest *limos* și de această *chresymone* pentru *hybris*-ul care este în el... Trebuie să reținem de aici că focul și *Dike* sunt unul și același lucru; focul este propriul său judecător...

(vol. XIX, p. 182-183)

Nota 8. Este o contemplare pur estetică a lumii. Orice tendință morală, ca și orice teleologie e exclusă de aici; căci Demiurgul copil nu acționează în scopuri definite, ci în virtutea unei *Dike* imanente. El nu poate acționa decât potrivit unor țeluri, și conform legii, însă el nu-și propune un anume scop. Este aici un adevărat abis între Heraclit și Anaxagoras. Și aici e punctul pe care comentatorii moderni nu l-au înțeles... Focul care se joacă veșnic în a construi lumea contemplă această construcție așa cum o contemplă însuși Heraclit, și în virtutea acestei contemplații își atribuie înțelepciunea. Unirea cu această inteligență contemplativă, și nu cu această inteligență lucrătoare, este înțelepciunea. Trebuie să distingem între *Dike* în forma procesului și această privire intuitivă

care înglobează totul, una este justiția imanentă sau *gnome* care acționează prin mijlocul antagonismelor, cealaltă este forța focului care domină cu privirea întregul *polemos*. Pentru a explica acest gând, trebuie să facem apel la activitatea artistului: *Dike* sau *gnome* imanentă; *polemos* care este legătura între ele, ansamblul privit ca un joc, şi, judecând totul, artistul creator, el însuşi identic cu opera sa. Anaxagoras vrea cu totul altceva. El consideră că o voință definită şi intenţională cum este voinţa omenească ordonează lumea întreagă. Din pricina acestei concepţii teleologice Aristoteles îl numeşte primul filosof cu bun simț. El introduce în inima lucrurilor o facultate cunoscută de toți, cea a *voinței conştiente, Nous*-ul său este mai degrabă voința, în înțelesul popular al cuvântului, o voință a finalității. Pentru prima dată apare aici în filosofie antinomia grosolană între suflet şi materie; pe de o parte o facultate care cunoaşte, aşază scopurile, dar care de asemenea vrea, care mişcă etc., şi pe de altă parte, materia inertă. Este remarcabil că filosofia greacă a rezistat multă vreme acestei teorii. Nu e greacă această idee, a distincției dintre corp şi suflet înțelese ca fiind, unul, material, celălalt imaterial... Punctul de vedere al lui Heraclit este autentic grec, pentru că e cu totul lăuntric. Nu există nici o opoziție între material şi imaterial, acesta e adevărul. E, deci, fals să respingem această concepţie despre inteligență, pentru că, potrivit lui Aristotel, Anaxagoras a fost primul care a introdus ideea de *Nous*. Şi atunci cum vom judeca ideea de *ekpyrosis*? Heraclit a admis, după Anaximandros, că pământul se usucă, că sfârşitul se va produce prin foc... Demiurgul copil construieşte şi distruge fără încetare, însă din timp în timp focul reîncepe pe noi baze; un moment de sațietate, pe urmă nevoia reapare... Această continuă activitate constructivă şi destructivă este o *chresmosyne*; cum artistul are nevoie să construiască, *paidia* este o nevoie. Din timp în timp se ajunge la o saturație, nu mai rămâne nimic altceva decât focul, totul e mistuit de el. Nu *hybris*-ul, ci instinctul jocului este cel care se deşteaptă şi împinge din nou către *diakomesis*.

(vol. XIX, p. 184-185, 186)

ADDENDA

Textul de față constituie anexa volumului Filosofia în epoca tragică a grecilor *apărută în 1925 la Leipzig în editura Kröner şi poate fi cea mai bună prezentare cu privire la elaborarea acestei opere de tinerețe a lui Nietzsche. El*

este semnat de Richard Oehler, unul din primii editori ai Operelor complete *publicate de Nietzsche Archiv şi poartă data februarie 1925.*

Încă de pe când era student, Nietzsche s-a ocupat cu predilecţie de filosofii presocratici. Ca profesor la Basel el îşi anunţase cursul pe semestrul de iarnă 1869-1870 cu prelegeri de câte două ore săptămânal despre "filosofii preplatonici împreună cu interpretarea unor texte alese" şi îi scria în legătură cu aceasta în iulie 1869 lui Rohde: "În semestrul viitor voi preda filosofii de până la Platon". Proiectul nu a fost realizat. Nietzsche i-a tratat pentru prima dată pe presocratici în semestrul de vară în 1872, în prelegeri de câte trei ore săptămânal, iar cursul a fost repetat în vara lui 1873 şi în 1876. S-a păstrat o transcriere îngrijită a acestor prelegeri şi ea a fost publicată în volumul XIX al primei ediţii de *Opere complete.*

În iarna 1872-1873 Nietzsche a hotărât să alcătuiască din aceste expuneri istorice o *Carte a filosofului* de dimensiuni ambiţioase. La 8 februarie 1873 le scria astfel mamei şi surorii: "De altfel, am fost foarte activ, şi dacă starea sănătăţii şi vacanţa de Paşti îmi vor îngădui, voi fi gata cu o nouă carte la începutul verii. Se numeşte, după câte îmi dau seama, *Filosofia în epoca tragică a grecilor.* De fapt transcrierea, cel puţin a părţilor terminate, a fost făcută încă din primăvara lui 1873. Manuscrisul trebuia să fie dăruit lui Richard Wagner de ziua lui, la 22 mai, şi, probabil, o parte din el a fost citit de Nietzsche în cursul unei vizite pe care a făcut-o împreună cu Rhode la Bayreuth, de Paşti 1873. În iarna 1873-1874 şi în decembrie 1875 Nietzsche a mai reluat de câteva ori manuscrisul pentru prelucrare şi completare. Dar nu s-a ajuns nici de data aceasta la definitivare. În cele din urmă, în decembrie 1879, când credea că îl vor lăsa puterile, Nietzsche i-a dictat mamei sale cea de a doua prefaţă scurtată pentru a încheia spre publicare manuscrisul în formula existentă. Dar nici cu acest ultim prilej nu s-a ajuns nici la definitivare şi nici la publicare. Fragmentul ca atare, împreună cu unele completări, a fost editat pentru prima dată în volumul X al ediţiei de *Opere complete* în 1903. A mai apărut într-o ediţie bibliofilă în editura Societăţii Nietzsche, la München, în 1923.

Nu este o întâmplare faptul că Nietzsche s-a ocupat în repetate rânduri în cursul anilor 70 de filosofii presocratici. Aceste studii erau strâns legate de marile sale planuri filosofice din perioada respectivă care urmăreau o transformare generală a concepţiei despre cultură. La sfârşitul lui februarie 1873 îi scria Malwidei von Meysenburg: "Cu această scriere intru din nou într-o problemă culturală abordată la modul cât se poate de practic". Cartea s-a dezvoltat şi se constituie ca o faţetă laterală a *Naşterii tragediei* (scrisoarea către Gersdorff, 24 februarie 1873). "E *Naşterea tragediei* văzută dintr-un alt unghi. Confirmarea

ei de către filosofia contemporanilor" (Schiță de plan). În *Naşterea tragediei* Nietzsche vorbise cât se poate de neechivoc despre ceea ce considera el a fi decăderea artei greceşti după epoca tragică a grecilor, adică după secolele VI şi V în vremea lui Euripide; văzuse cauza principală a acestei situații în dezvoltarea omului teoretic, al cărui reprezentant principal îl considera a fi Socrate. Pornind de aici, el distingea perspective uriaşe despre primejdiile care amenință dezvoltarea culturii, legate de apariția lui Socrate şi, odată cu ea, de afirmarea tipului uman care nu mai creează instinctiv, ci teoretizând. *Filosofia în epoca tragică a grecilor* urma să precizeze şi să dezvolte această direcție de dezvoltare a argumentului. Căci Nietzsche avea convingerea, pe care şi-a păstrat-o până la urmă, că filosofii presocratici au fost adevărații filosofi greci şi cei mai valoroşi de altfel, că Socrate şi Platon sunt "simptome ale decăderii, instrumente ale destrămării culturii greceşti, sunt pseudo-greci, anti-greci", că în cele din urmă, prin Socrate şi Platon s-a produs o mare catastrofă în cultura europeană. Această scriere, astfel gândită şi în parte elaborată, avea semnificații mult mai profunde şi intenții mult mai cuprinzătoare decât o simplă prezentare specializată şi strict istorică a filosofilor de care e vorba, ("am aici o problemă frumoasă de ordin general şi nu numai istoric", îi scrie el la 22 martie 1873 lui Rohde). Lucrul e arătat de altfel şi de alte titluri provizorii ale lucrării, cum ar fi *Filosoful. Observații despre lupta între artă şi cunoaştere* şi mai ales *Filosoful ca medic al culturii*. *Naşterea tragediei din spiritul muzicii* şi *Filosoful în epoca tragică a grecilor*, reprezentând unul din eforturile prometeice ale lui Nietzsche din anii 1870 de a împinge evoluția procesului de dezvoltare a culturii pe noi căi.

Oricum, aceasta ar face ca scrierea de care e vorba să prezinte pentru noi doar un interes istorico-filosofic. Dar lucrurile stau şi altfel. Holzer are în acest sens dreptate: "Niciodată nu l-a părăsit interesul pentru aceşti filosofi, şi prin scrierile de mai târziu, până la proiectata *Transmutare a tuturor valorilor*, trec multe fire care duc îndărăt la acea carte rămasă nescrisă. Nici nu se poate bănui ce importanță a avut preocuparea cu aceşti gânditori pentru dezvoltarea lui Nietzsche" (prefața la volumul X al ediției de *Opere*). De altfel, prețuirea generală pe care Nietzsche o acordă, până şi în *Voința de putere*, deci în punctul cel mai înalt al creației sale, filosofiei presocraticilor e elocventă: "Adevărații filosofi ai grecilor sunt cei dinaintea lui Socrate (- o dată cu Socrate se schimbă ceva). Ei sunt toți personalități proeminente, distanțându-se de popor şi de obiceiuri, maturi, gravi până la severitate, cu privirea lentă, deloc străini de treburile statului şi de diplomație. Ei îi preced pe marii înțelepți în toate marile concepții; ei înşişi expun asemenea concepții grandioase, şi le constituie în sistem. Nimic nu ne dă o idee mai înaltă despre spiritul grec decât această bruscă

maturizare a unor tipuri, această desăvârşire spontană în crearea marilor posibilităţi ale idealului filosofic". Şi într-adevăr întâlnim în marile idei filosofice generale ale lui Nietzsche, ca şi în multe din intuiţiile sale particulare, pretutindeni urmele, influenţele presocraticilor, până şi în forma, în modul de exprimare al lui Zarathustra. Heraclit şi Democrit, Empedocles şi Pythagoras şi aşa mai departe, sunt de fapt adevăraţii iniţiatori ai filosofiei lui Nietzsche. Lucrul a fost spus de altfel şi de Nietzsche în *Ecce Homo*, cel puţin în legătură cu Heraclit: "Afirmarea trecerii şi nimicirii, punctul hotărâtor într-o filosofie dionisiacă, da-ul spus contradicţiei şi războiului, devenirea - în aceasta trebuie să-mi recunosc în orice împrejurare ceea ce este cel mai înrudit cu mine, din ceea ce s-a gândit până acum. Învăţătura despre "veşnica întoarcere", adică despre necondiţionatul şi la nesfârşit repetatul cerc al tuturor lucrurilor - această învăţătură a lui Zarathustra s-ar putea ca la urma urmei să fi fost învăţătura lui Heraclit". Pentru a-l putea cunoaşte pe Nietzsche în maturitatea sa este deci o necesitate preocuparea cu *Filosofia în epoca tragică a grecilor*.

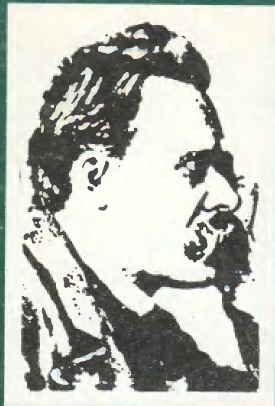
Redactor DAN DAMASCHIN
Tehnoredactor CONSTANTIN RUSU
Corector MARIA BUZURA

Apărut: 1998. Bun de tipar: 30.04.1998. Comanda nr. 3802.
Coli de tipar: 7,25. Hârtie velină: 60 g/mp. Format: 61x86/16

Tiparul executat sub comanda nr.225/1998
la Imprimeria „DE VEST" Oradea
Str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105
ROMÂNIA



NIETZSCHE



„Adevărații filosofi ai grecilor sunt cei de dinaintea lui Socrate. Nimic nu ne dă o idee mai înaltă despre spiritul grec decât această bruscă maturizare a unor tipuri, această desăvârșire spontană în crearea marilor posibilități ale idealului filosofic."

NIETZSCHE

„...Într-adevăr întâlnim în marile idei filosofice generale ale lui Nietzsche, ca și în multe din intuițiile sale particulare, pretutindeni urmele, influențele presocraticilor, până și în forma, în modul de exprimare al lui Zarathustra".

RICHARD OEHLER (1925)



Lei 15000

ISBN 973-35-0726-1